La relación *Eros-Psique* en el Proyecto Epistemológico de Platón: un Análisis a Partir de los Libros VI y VII de *República*.

Trabajo de grado para optar por el título de filósofo

Juan David Flórez Meléndez

Director

Javier Jaimes Delgado

Magíster en Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad De Ciencias Humanas

Escuela De Filosofía

Bucaramanga

2025

Contenido

Introducción 5

1. Objetivos 9

1.1 Objetivo General 9

2.2 Objetivos específicos 9

2. Sobre el *Mythos* 10

2.1El *Mythos* con Relación al Conocimiento 15

2.2 El *Mythos* (Μῦθος) en Platón. 20

3. Consideraciones Epistemológicas en *República* VI y VII 27

3.1 Republica VI 27

3.2 República VII 32

4. Representaciones y Sentidos Implícitos de *Eros-Psique* en el Contexto Griego 40

4.1 *Psique* en el Pensamiento de Platón 43

4.2 *Eros* en el Pensamiento de Platón 45

5. *Eros* y *Psique* en la Caverna de Platón 50

6. Conclusiones 61

Referencias bibliográficas 65

Resumen

Título: La relación *Eros-Psique* en el proyecto epistemológico de Platón: un análisis a partir de los libros VI y VII de *República*[1]

Autor: Juan David Flórez Meléndez[2]

Palabras clave: Eros, Psique, Episteme, *Mythos,* Platón, ideas puras, contemplación.

Descripción: El objetivo de este estudio es revelar la posible influencia *de Eros-Psique* en el pensamiento de Platón. Para ello se realizó una investigación documental y una interpretación crítica de fuentes primarias, se consideró, por un lado, la estructura formal, es decir, lo que se entiende por *Eros-Psique* en la cultura griega a partir de una compilación de Lucio Apuleyo; y, por otro, la forma en que se manifiesta en el pensamiento de Platón. Gracias a este recorrido fue posible establecer una comprensión más clara de estos conceptos fundamentales que exponen la relación intrínseca entre la realidad sensible y la inteligible en el desarrollo del proyecto epistemológico de Platón, especialmente en *República* VI-VII. La investigación concluye que *Psique*, al estar limitada por la corporeidad, requiere de *Eros*, quien es ontológicamente afín a ella, porque solo a través del vínculo *Eros-Psique* se revela cómo el impulso erótico puede facilitar el recuerdo que el alma necesita para redescubrir las formas de las ideas puras de las cuales alguna vez formó parte. De esta manera, el deseo podría interpretarse como la capacidad de trascender la dimensión mundana y actuar como una fuerza de voluntad capaz de elevar el alma hacia las verdades eternas. Estas afirmaciones resaltan la profundidad y complejidad del pensamiento de Platón, donde la realidad sensible está intrínsecamente conectada con la realidad inteligible a través de las figuras de *Eros-Psique*

[1] Trabajo de Grado.
[2] Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Javier Jaimes Delgado Magíster en filosofía.

Abstract

Title: The relationship between *Eros* and *Psyche* in Plato's epistemological project: an analysis based on books VI and VII of the *Republic*[3]

Author: Juan David Flórez Meléndez[4]

Keywords: Eros, Psique, Episteme, *Mythos,* Plato, Pure ideas, Contemplation.

Description: The aim of this study was to unveil the influence of *Eros-Psyche* in Plato's thought. For this purpose, documentary research and a critical interpretation of primary sources were carried out, taking into account, on the one hand, the formal structure, that is, what is understood by *Eros-Psyche* in Greek culture from a compilation by Lucius Apuleius; and, on the other hand, the way in which they are manifested in Plato's thought. Thanks to which it was possible to establish a clearer understanding of these fundamental concepts that expose the intrinsic relationship between the sensible and the intelligible reality in the development of Plato's epistemological project in *Republic* VI–VII. The research concludes that *Psyche*, being constrained by corporeality, needs *Eros*, which is ontologically akin to it, because it is only through the *Eros-Psyche* link that the way in which the erotic impulse can facilitate the recollection that the soul needs to rediscover the forms of pure ideas of which it was once a part is exposed. In this way, desire could be interpreted as having the capacity to transcend its mundane dimension and act as a force of will capable of lifting the soul toward eternal truths. These statements highlight the depth and complexity of Plato's thought, where the sensible reality is intrinsically connected to the intelligible reality through the figures of *Psyche-Eros*.

[3] Bachelor thesis
[4] Faculty of Humanities. School of Philosophy. Javier Jaimes Delgado. Master in Philosophy.

Introducción

Al abordarse los diálogos de Platón, emergen entre sus páginas dos conceptos fundamentales que suscitan de particular reflexión: Eros y Psique. Si se considera la tradicional perspectiva de asumirlos como una pareja, surge entonces la necesidad de esclarecer cuál es la función que este dúo cumple en el pensamiento filosófico de Platón, para lo cual se debe examinar cómo se manifiestan y la manera en que se relacionan entre sí, de modo que se determine si juntos logran tener algún tipo de injerencia en la propuesta epistemológica desarrollada en *República*.

En este sentido, la unión de *Eros* y *Psique* no puede desligarse del trasfondo mítico-literario en el que estas figuras aparecen vinculadas. Uno de los relatos más influyentes es el que recopila Apuleyo en *El asno de oro*, donde presenta el mito de *Eros* y *Psique*. Aunque esta versión pertenece al siglo II d. C. y no forma parte del corpus de Platón, conserva con notable precisión la esencia mítica de la relación entre los dos amantes. De este modo, constituye un testimonio literario que refleja cómo la tradición Greco-latina heredó y reelaboró las concepciones antiguas sobre el vínculo entre el deseo (*Eros*) y el alma (*Psique*), lo cual evidencia una continuidad que articula elementos filosóficos, religiosos y literarios en torno a esta temática.

Respecto al filósofo ateniense, es preciso considerar que en su pensamiento ambas figuras, en modo conceptual adquieren un sentido propio dentro de su legado filosófico, puesto que se articulan especialmente con sus reflexiones epistemológicas sobre el tránsito del alma desde realidad sensible hacia la inteligible.

A lo largo de *República*, Platón emplea el vocablo griego ψυχή (Psyché), que en esta investigación se comprende como alma. Por ejemplo, en el Libro VI (1969, 486a) afirma: καὶ τοῦτο δὴ ψυχὴν σκοπῶν φιλόσοφον, “También esto: al observar el alma del filósofo…”; en el

Libro IV (1969, 439b) señala: τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχή, "Por consiguiente, el alma del sediento…"; y en el Libro IX (1969, 577e) escribe: καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἥκιστα ποιήσει ἃ ἂν βουληθῇ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ οἴστρου ἀεὶ ἑλκομένη βίᾳ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστὴ ἔσται, "Por consiguiente, el alma tiranizada será la que menos hace lo que quiere; me refiero al alma como todo: arrastrada sin cesar por la pasión en forma violenta, estará llena de turbación y remordimiento."

Con relación a lo anterior, Platón en varios de sus diálogos recurre a la figura de *Eros* como una herramienta orientadora que posibilita la búsqueda de la *episteme* en el alma. Desde *Banquete* hasta *Fedro*, se presenta como el impulso que mueve al hombre hacia la belleza, ya sea material o contemplada; actúa como una especie de «factor dinámico» que dirige la atención del alma hacia un fin. Dicho de otro modo, *Eros* se constituye como el mediador entre lo humano y lo divino, entre lo finito y lo eterno, se funge como el motor que impulsa el alma hacia la *episteme,* lo que reafirma su estrecha relación con *Psique* —que le es ontológicamente afín. Precisamente, la presente investigación indaga en la vinculación entre *Eros* y *Psique* como elemento *gnoseológico* primordial dentro del mito de la caverna de Platón, al considerar lo gnoseológico en su acepción estrictamente epistemológica, en la medida en que el propio Platón sitúa la *episteme* como el horizonte del conocimiento verdadero. En este orden de ideas, se tomará como guía conductora la siguiente pregunta: *¿De qué manera Eros y Psique pueden incidir en la propuesta filosófica de Platón sobre el conocimiento presentada en-República?*

Para responder a lo planteado y brindar el argumento, este trabajo se dividirá en cuatro capítulos. En primer momento, al inspeccionar el pensamiento de Platón desde cerca encontramos que él se vale del relato alegórico como herramienta de enseñanza en los diferentes discursos que constituyen la herencia de su pensamiento. Tales alegorías son concebidas por el presente trabajo

como *Myhtos,* a causa de sus cualidades en cuanto a función y forma. Dado que esta investigación parte de la interpretación del contenido epistemológico presente en dichos *Mythoi,* se hace necesario presentar algunas apreciaciones sobre el *Mythos* antes de adentrarnos directamente en el pensamiento del filósofo ateniense.

En esencia, se argumentará que la importancia del *Mythos* radica en sí mismo y trasciende las barreras de su concepción como "relato falso" o inverificable. En este primer capítulo nos remitimos a autores como Mircea Eliade, Hans George Gadamer, Marie-Louise Von Franz y al mismo Platón para dejar en manifiesto algunas de las funciones ligadas al *Mythos* desde la antigüedad.

Por su parte, el segundo capítulo presentará un análisis de las consideraciones epistemológicas desarrolladas en el marco de los diálogos de Platón, las cuales resultan estrictamente necesarias para comprender a profundidad las premisas fundamentales que se postularán en esta investigación. En particular, centrará su atención en *República* VI-VII, donde nos atrevemos afirmar que se configura el culmen del proyecto epistemológico del filósofo ateniense magistralmente expresado a través del *Mythos* de la caverna.

A partir del escenario anterior, el tercer capítulo se propone develar la influencia de la pareja *Eros–Psique* en el pensamiento del filósofo ateniense. Para ello, se abordará, por un lado, su estructura formal, es decir, el modo en que estas figuras son comprendidas por la cultura griega; y, por otro lado, la manera en que dicha relación se manifiesta conceptualmente en los diálogos de Platón, articulándose con su proyecto epistemológico.

En este orden de ideas, el cuarto capítulo se propone develar la influencia encarnada en los conceptos de *Eros*, entendido como impulso vital, y *Psique*, comprendida como alma, en los

diálogos de Platón. Se prestará especial atención a su articulación dentro del *Mythos* de la caverna en *República* VII, escenario aquí consolidado como el culmen del proyecto epistemológico del filósofo ateniense.

Por último, se presentarán con las conclusiones pertinentes, mediante las cuales se busca ofrecer una comprensión más clara de los conceptos fundamentales que en esta propuesta exponen la relación intrínseca de la realidad sensible y la inteligible en el desarrollo del proyecto epistemológico culminado por Platón en *República* VI-VII. En este sentido, el presente estudio no pretende ofrecer una explicación definitiva sobre la temática abordada, sino abrir una vía de reflexión que permita orientar futuras investigaciones en torno a este esencial problema.

Dicho lo anterior, y para cerrar esta introducción, es importante señalar que el uso de los términos griegos y abreviaturas en este estudio responde a un criterio de rigor metodológico, sin pretensión de reducir la complejidad semántica que dichos conceptos poseen dentro de la tradición filosófica. Asimismo, los términos griegos transliterados al castellano se presentarán en *cursiva* —tal como ya se ha hecho en esta misma introducción.

1. Objetivos

1.1 Objetivo General

Identificar la vinculación de Eros y Psique como elemento gnoseológico primordial en el mito de la caverna de Platón.

2.2 Objetivos específicos

Los objetivos específicos de esta investigación son exponer las consideraciones epistemológicas de Platón en el marco de *República* VI-VII; analizar la importancia del *mythos* dentro del proyecto epistemológico de Platón correspondiente a dichos libros; rastrear las principales representaciones y los sentidos implícitos de la relación entre Eros y Psique en el contexto griego; y, finalmente, evidenciar la presencia de Eros y Psique en la alegoría de la caverna.

2. Sobre el *Mythos*

El *Mythos*[5] en sus múltiples manifestaciones ha permanecido vivo desde las primeras civilizaciones hasta la época moderna; sin embargo, el paso del tiempo lo ha llevado a tener que adaptarse para preservar el sentido vital-originario que ejerce sobre las colectividades. Mircea Eliade plantea que es con Jenófanes de Colofón que se da inicio al proceso de desacralización del *Mythos*[6], es aproximadamente desde este punto que se empieza a relegar como *lo que no puede existir en la realidad* (1991, p. 4). No podemos olvidar que en su sentido originario el *Mythos* es mucho más que una historia imaginaria: es, ante todo, una narración sagrada, un relato fundador que da vida al mundo colectivo, un catalizador de sentido y orden en la existencia humana. Por su parte, el filósofo Mircea Eliade, en su texto *Mito y realidad* desmonta la visión reduccionista que durante siglos se ha tenido del *Mythos*, afirmando que el valor agregado de falsedad asociado a él en la modernidad es el resultado de los múltiples intentos históricos de eliminar la memoria de esta tradición mitológica oral (Eliade, 1991, pp. 4-5).

Según el autor, el *Mythos,* es una *historia verdadera* porque posibilita entender la realidad a partir de la evocación de un tiempo originario anterior a la existencia humana (Eliade, 1991, pp. 6-7). Esta temporalidad puede vivificarse a través de la memoria; o, desde la rigurosidad religiosa, mediante la ceremonia ritual. En ambos casos la función es la misma: se unifica en la conciencia humana el pasado primordial junto con la experiencia del presente, todo esto posibilitado por la vida mítica; vivir respecto a los acontecimientos primordiales que instituyeron el orden del cosmos

---

[5] Máster A lo sucesivo se empleará el vocablo *Mythos* (transliteración de la palabra griega μῦθος) para referirse al «Mito» en un sentido general —el plural transliterado es *Mythoi,* del griego μῦθοι. Por su parte, en lo que atañe a ejemplos específicos de narrativas mitológicas, se escribirá *mito* o *mitos.*

[6] En el famoso *paso del Mythos al Logos* (λόγος)*,* ocurrido en Jonia durante siglo VI A.C., y en el cual se operó un desencantamiento de la narrativa mitológica como modelo explicativo, que propone la necesidad de un argumento más demostrativo y corroborable con principios físicos.

y de la sociedad. Como él mismo lo señala: "El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos" (Eliade, 1991, p. 12).

Esto significa que el *Mythos* no se refiere a un pasado que no puede existir en la realidad material. Necesariamente este pasado se constituye a él mismo como un pasado *primordial* responsable de fundar el presente en el que se vive junto con todo lo que se conoce. En este sentido, la cosmogonía, como paradigma del *Mythos*, revela no solo la creación de los componentes del mundo sino también la estructura esencial de la realidad que viven las colectividades. Pero esto, insistimos, se efectúa en un lenguaje alegórico y simbólico, el cual transforma la realidad fáctica en una realidad vestida del simbolismo.

Una de las razones por las cuales el *Mythos* no debe ser concebido como *historia falsa* es su función modélica. Eliade muestra cómo las sociedades tradicionales utilizan los *Mythos* como guías en su cotidianidad, de esta forma establecen modelos ejemplares en el desarrollo de sus técnicas. En este contexto, el acto de conocer el *Mhytos* para las culturas no es un simple acto de memoria; es, ante todo, un acto de evocación, es la forma de traer una realidad a la existencia, que permite rememorar las hazañas creadoras de los dioses y héroes. Así, según Eliade (1991), la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas (p. 12)

Por otra parte, según el autor, el *Mythos* posee una función ritualista y operativa. Como se mencionó anteriormente, su sentido no se basa simplemente en rememorar una narración, sino de evocarla a través del *rito*. Al recitar y vivificar un *Mythos*, se regresa al tiempo primordial[7] y

[7] Mircea Eliade describe el tiempo primordial como el tiempo sagrado de los comienzos, aquel en el que ocurrieron los actos míticos que dieron origen al mundo. Dicho tiempo no se desarrolla de manera continua ni

se participa de su eficacia ontológica. Como señala Eliade, en muchas sociedades primordiales "los mitos no deben recitarse más que durante un lapso de tiempo sagrado" (Eliade, 1991, p. 16). Esto se debe a que su poder reside en su capacidad de vivificar el momento original en el que la existencia de esa realidad fue constituida.

Más allá de la función religiosa-ritualista del *Mythos,* también debemos resaltar su importancia en la percepción del tiempo. Como bien sabemos, para la historia moderna los acontecimientos se catalogan como irreversibles, en cambio, el pensamiento mítico permite el *retorno al origen*. En palabras del filósofo rumano: "Para el hombre de las sociedades arcaicas, lo que pasó *ab origine* es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos" (Eliade, 1991, p. 9). En otras palabras: a diferencia de la historia lineal moderna, el tiempo mítico es circular y eternamente evocable, como así sucede en las sociedades primigenias donde la regeneración del mundo y de la comunidad se lleva a cabo a través de la fuerza ritualista que vivifica el *Mythos*, lo que permite mantener el orden existente entre la cultura y el cosmos.

Lejos de ser *lo que no puede existir en la realidad*, y a pesar de su trayectoria historiográfica[8], el *Mythos* aún opera bajo diversas formas a las que se adaptó. Los cuentos de hadas, las ideologías, las narrativas nacionales y las concepciones colectivas del destino histórico funcionan muchas veces como *Mythoi* secularizados. Eliade destaca cómo las grandes utopías político-religiosas del siglo XIX poseen una estructura mítica, al ofrecer relatos fundacionales y profecías de redención. (Eliade, 1991, P. 74-79).

En este sentido, el relato mítico no desapareció, sino que se transformó y adaptó a los

pertenece a la historia profana, sino que constituye una categoría cualitativamente distinta, accesible solo mediante la repetición ritual del mito (1991, pp. 18–19).

[8] Eliade sostiene que la historiografía moderna se basa en la reconstrucción racional y cronológica de los hechos.

nuevos contextos históricos. Desde esta perspectiva el *Mythos* no debe conceptualizarse bajo el término de «historia falsa», sino más bien, debe reafirmarse en su sentido originario, para presentarse como una de las primeras estructuras fundamentales de la experiencia humana, que, al igual que su sucesor el *logos*[9], desde la antigüedad ha actuado como catalizador ante la necesidad humana de otorgar sentido y orden a la existencia[10]. La concepción moderna que lo reduce a *lo que no puede existir en la realidad* es el resultado de un proceso de desacralización ignoró la función ontológica y epistemológica que el *Mythos* ejerció en las culturas.

Tal como lo ha demostrado Eliade, en las sociedades tradicionales el *Mythos* es el vehículo de conocimiento primordial que se usa para comprender la realidad en su totalidad. Su vigencia no depende de su correspondencia con la historia factual, por lo que su capacidad radica en la estructuración de la experiencia que proporciona modelos de vida. Es por esto, que relegar al *Mythos* al ámbito de la falsedad es desconocer su profundidad y trayectoria, ya que desde los primeros tiempos ha ejercido un papel esencial en la configuración de la cultura y del pensamiento humano.

Entretanto, y como se mencionó al inicio de este capítulo, el desprecio moderno hacia el

---

[9] Por su parte, el filósofo alemán Hans George Gadamer en *Mito y razón*, define el *logos* como un tipo de discurso caracterizado por su estructura explicativa y demostrativa, emparentado con la ciencia por su búsqueda de fundamentación y prueba. En sus palabras: 'En la forma de logos (...) la verdad es enumerable, mostrable, demostrable' (Gadamer, 1997, p.26)

[10] Con esto, no se niega aquí que existan otras estructuras esenciales en el pensamiento humano para conferir sentido. Es el caso del *logos* mismo, el cual, funge como un principio explicativo y fundamentador que brinda un orden racional al pensamiento. Por tanto, la idea es denotar que ambos aspectos se complementan en la vida humana, lo que nos retrotrae al legado del romanticismo: conciliar la sensibilidad con el entendimiento; el *Mythos* con el *Logos.* Sólo así la existencia puede asumirse de manera completa puesto que no sólo somos *ratio.* En este sentido, y como heredera directa del romanticismo, fue la Psicología del inconsciente aquella que posteriormente demostró cuánto pervive el *Mhytos* en las profundidades anímicas del ser humano, y cuan peligroso es lanzarlo al ostracismo (*reprimirlo*).

Mythos —entendido originalmente como historia verdadera y sagrada— surge, en gran medida, a partir de las críticas de Jenófanes de Colofón, quien rechaza las representaciones antropomórficas de los dioses y orienta el pensamiento hacia una comprensión racional de la divinidad. Como explica Bernabé (2012), Jenófanes inaugura una nueva actitud crítica frente a la religión tradicional al sustituir el relato mítico por una reflexión racional sobre lo divino (pp. 97–99), gesto que, para la presente propuesta, implica el inicio del abandono del tiempo sagrado propio del mito y, con ello, una transformación radical de la experiencia del mundo. En concordancia, Eliade afirma que "a partir de Jenófanes [...] los griegos fueron vaciando progresivamente al *mythos* de todo valor religioso o metafísico" (1991, p. 4). Este gesto inaugura la tendencia de los primeros filósofos a sustituir el relato sagrado por el *Logos*, concebido como discurso racional. Posteriormente, el pensamiento socrático profundizó este desplazamiento mediante un modelo racionalista que relegó el mito al ámbito de la ficción. Más tarde, durante la Edad Media, el sistema religioso, aunque asimiló muchos de sus elementos simbólicos primordiales, reinterpretó el *Mythos* dentro del horizonte cristiano, considerándolo un relato pagano por su estructura, pero conservando su función simbólica como mediación entre lo humano y lo divino dentro de la fundamentación de su teología (Eliade, 1991, p. 5). De este modo, la historiografía y las ciencias modernas heredaron esta visión desacralizada, consolidando la imagen del *Mythos* como una narración ingenua, propia de una humanidad precrítica.

Una vez expuesto este rastreo historiográfico, reafirmamos que esta postura construida hasta la modernidad ignora el hecho de que el *Mythos* no pretende ser una historia constituida en el sentido positivista que argumenta remitiéndose a una realidad fáctica corroborable con la evidencia empírica; su función primaria se rige por la evocación del tiempo primigenio a la realidad, para de esta forma vivificarlo y actuar respecto a él, por lo que aquí se reafirma de

manera enfática que el *Mythos* al constituir el modelo de vida de cada individuo que lo abarca, se reafirma como historia verdadera. Si se asume meramente como una "historia fantástica", se ignora la función esencial que éste ha desempeñado en la estructuración del pensamiento humano a lo largo de los siglos.

Es el caso, por ejemplo, de las cosmologías de distintas civilizaciones antiguas que mantenían una vida mítica —esto es, una vida que reconocía el valor simbólico del *Mhytos* — evidenciado así la función explicativa de éste en dichas sociedades. Esta tradición narrativa les permitía organizar su realidad social de una manera comprensible, al otorgarle un sentido y un orden al caos que se reflejaba en su mundo natural. No obstante, fue con el auge de la ciencia moderna que nació el desprecio hacia el *Mythos* y su catalogación como *lo que no puede existir en la realidad*; más aún, en la modernidad esta concepción condujo a la confusión entre la *verdad literal propia* del modelo científico y la *verdad simbólica* [11] que se planteaba normalmente en las cosmogonías mitológicas.

2.1El *Mythos* con Relación al Conocimiento

A continuación, se profundizará en la idea según la cual el *Mythos* no debe considerarse como *lo que no puede existir en la realidad,* por lo que se tomará como base el texto *Mito y Razón* del filósofo Hans George Gadamer. En primera medida, es requisito comprender que la *utilidad* primigenia del *Mythos* no puede asumirse en un sentido positivista o puramente fáctico. A tal efecto, la dicotomía contemporánea que se encuentra frente a los conceptos de *Mito y*

[11] El símbolo no representa una realidad de manera literal, sino que sugiere significados que trascienden lo inmediato. Esta verdad no depende de la verificación fáctica sino de su capacidad para comunicar realidades esenciales a través de la intuición, la interpretación y la memoria. Mediante los símbolos se expresa un sentido que no puede reducirse a una explicación racional ya que remite a estructuras fundamentales del pensamiento, la experiencia humana e incluso lo sagrado.

Razón es, en gran parte, el resultado de una visión positivista que privilegia el pensamiento lógico y la subsecuente «verdad fáctica o empírica», sobre las diferentes formas de comprensión del mundo que escapan de la experiencia puramente metódica. En *Mito y Razón* Gadamer presenta una perspectiva en la que el *Mythos* es una vía legítima de conocimiento, al postular que el pensamiento mítico no busca describir la realidad desde la lógica empírica del pensamiento científico moderno, sino que se estructura así mismo a partir de la experiencia humana a nivel simbólico. La *verdad* del mito excede a los argumentos lógicos o fácticos, y está implícita en lo narrado. En palabras de Gadamer (1997):

> El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. En vez de ser ridiculizado como mentira de curas o como cuento de viejas, el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio. (…) En primer lugar, «mito» no designa otra cosa que una especie de acta notarial. El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la de recibir lo dicho. (pp.15-17).

De este modo, en su sentido originario, el *Mythos* no se somete a verificación empírica ni a reconstrucción racional. Su verdad consiste en ser recibido como lo dicho, sin mediaciones ni alternativas de experiencia. A diferencia de la verdad científica, que se demuestra con evidencia, la verdad del mito se recibe a través de la narración misma, se acepta *lo narrado* tal como se presenta para que su sabiduría resuene en el receptor. En ese sentido, su *verosimilitud* no depende de pruebas, sino de su capacidad de imponerse como forma originaria de comprensión que va más allá de la lógica.

Junto a lo anterior, y para continuar a disposición del texto *Mito y Razón*, no se debe juzgar la narrativa mítica bajo los parámetros del relato histórico, cuyo propósito se centra en

evidenciar la cronología histórica de los hechos. En contraste, el *Mythos*, sin buscar una evidencia, se propone brindar una interpretación de aquellos principios universales que pertenecen a un tiempo primigenio; o, dicho de otro modo, que trascienden el tiempo y el espacio. Vale mencionar que la veracidad de la narración mítica anteriormente referida radica también en su capacidad de representar experiencias fundamentales de la humanidad. Y este es precisamente su aspecto vinculante*:* logra relacionar la experiencia viviente con un relato, el cual, valiéndose de un estilo simbólico, conecta al ser humano del presente con el pasado primigenio. Pero, insistimos, no al estilo del *Logos,* el cual busca un fundamento explicativo basado en la *ratio.*

A pesar de la aparente oposición entre mito y razón, Gadamer, sugiere que ambas formas de pensamiento no deberían ser excluyentes sino complementarias en su estructura (1997, p.27). El *Mythos,* tal y como se concibe por la ciencia representa el lenguaje de lo irracional, de lo intuitivo y lo emocional, mientras que la razón estructura el conocimiento puro, al cual se llega través de la metodología analítica. Pese a estas diferencias, en algunas ocasiones se puede observar cómo la razón misma se sirve de narrativas míticas para expresar ideas complejas. Considérese la filosofía griega, donde pensadores como Platón recurrían relato mitológico con el fin de ilustrar sus concepciones[12].

En otras palabras: si bien los *Mythoi* no son descripciones fácticas del mundo, sí contienen la capacidad de expresar verdades profundas a través de símbolos y metáforas; un aspecto que

[12]Como se verá más adelante, el M*ythos* fue empleado por Platón para transmitir elementos de su pensamiento filosófico, lo cual destaca el antedicho carácter vinculante que aquél contiene. Baste decir por ahora que, pedagógicamente, a la luz de Platón los relatos míticos permiten la comprensión de conceptos abstractos a través de la alegoría.

permite considerar a los *Mythoi* como catalizadores de *transmisión simbólica.* En últimas, más allá de concebir una veracidad en términos científicos, los *Mythoi* cumplen una función esencial en la construcción del sentido de la vida humana. En este orden y como se argumenta en *Mito y Razón,* el *Mythos* bajo su estructura narrativa proporciona las herramientas que brindan ayuda a los individuos sociales a entender su lugar en el mundo.

Es por esto que la historia no posee la facultad de negar que las narraciones mitológicas de distintas colectividades han servido como mapas interpretativos de las realidades culturales presentes a lo largo del tiempo, al ofrecer, modelos de comportamiento, valores y costumbres que daban cohesión a las comunidades. Para ampliar el referido *carácter vinculante* del *Mythos,* cabe mencionar que uno de sus rasgos más importantes es que actúa como un puente entre realidad individual y la realidad trascendental por medio de la relación narrador-oyente. En palabras de Gadamer (1997):

> En cuanto se trata de narraciones míticas, de leyendas orales y de los tiempos remotos, entra en juego un interés distinto por lo narrado, no solo la ampliación del propio conocimiento del mundo, sino un interés «trascendental» que está por encima de lo experimentable. Es cierto que lo narrado es tratado siempre con algo que ha acontecido ya, en esa medida, es algo pasado. Pero al mismo tiempo la referencia al presente y a los oyentes del mensaje mítico tiene un carácter constitutivo (…) La cosmogonía está indisolublemente unida a la cosmología, es decir, a la comprensión del equilibrio ordenado y duradero del todo. (P. 34)

Es el caso, por ejemplo, de lo acontecido en la Edad Media europea. En ese tiempo histórico, la religión dominante —el cristianismo—, recurrió a la evolución de los relatos míticos para explicar, desde su perspectiva, el origen del universo y sus componentes: la naturaleza de lo humano y la naturaleza de lo divino. En este sentido, se evidencia que el *Mythos* tiene una función análoga —pero no idéntica—a la de la religión, y en ciertos aspectos, a la de la filosofía. Pese a

las diferencias metodológicas que se pueden encontrar entre el lenguaje lógico y el lenguaje simbólico, se puede identificar que en estas prácticas se busca el mismo objetivo: comprender lo absoluto.

Como se menciona en *Mito y Razón*: "en un sentido mucho más amplio, mítico significa lo que guarda la verdadera sustancia de la vida de una cultura" (Gadamer, 1997, p. 46). Su utilidad radica en su capacidad para dotar de sentido la existencia, transmitir valores, modelar la identidad cultural y complementar de cierta forma el pensamiento racional.

Posteriormente al paso del *Mythos* al *Logos* en Grecia, a la ulterior "purga" del paganismo por parte del cristianismo y a la "desmitificación" promovida por la Ilustración, se observa que el estudio del *Mythos* fue acogido principalmente en las investigaciones sobre la conciencia desde campos como la religión y la naciente psicología. Sin embargo, dicha "purga" no implicó una supresión total del pensamiento mítico, sino un proceso de selección y relectura: el cristianismo rechazó el contenido politeísta y cosmogónico propio del pensamiento mítico, pero conservó su estructura simbólica como vehículo narrativo para expresar los orígenes sagrados de su mundo, lo que permitió la supervivencia del *Mythos*. En esta última etapa, fue la escuela psicoanalítica la que revalorizó la literatura, las leyendas, los cuentos y el mismo *Mythos* como expresiones del alma inconsciente humana, sin negar en ningún momento su función simbólica y su valor narrativo.

Respecto a la psicología moderna, se destaca el papel del *Mythos* en el pensamiento del psiquiatra suizo Carl Gustav Jung, quien identificó elementos mitológicos en los sueños y síntomas de sus pacientes, incluso de *Mythos* que no habían sido publicados en aquél entonces. Además, el amplio estudio de la mitología y la simbología le condujo a descubrir patrones comunes en los *Mythoi* los cuentos y las religiones que se hacen aún presentes en el ser humano

contemporáneo. A tales patrones, Jung los denominó «*arquetipos»,* y los relaciona directamente con el *Eidos* de Platón "Muchas veces se me ha preguntado de dónde proceden estos arquetipos o imágenes primordiales (los *eidola* de Platón). (….) El arquetipo es una especie de predisposición a reproducir siempre las mismas o semejantes representaciones míticas" (Jung, 1992, p.88).

Estas disposiciones a crear motivos mitológicos continúan manifestándose en la conciencia de la cultura moderna en los sueños, las historias de superhéroes e incluso desde las novelas fantásticas[13]. Por todas las razones previamente tratadas, es erróneo concebir al *Mythos* como *lo que no puede existir en la realidad*; por el contrario, debe reafirmarse como una forma de conocimiento que, aunque difiere de la razón científica, posee una verdad propia. En lugar de descartarlos como simples invenciones, es necesario reconocer el papel crucial del *Mythos* en la historia del pensamiento y su continua relevancia en la actualidad.

2.2 El *Mythos* (Μῦθος) en Platón

Como último punto de este capítulo, se hace necesario ahondar en el papel que juega el *Mythos* en la filosofía de Platón. En páginas anteriores se hizo la acotación del empleo que este filósofo hizo del *Mythos,* pero ahora es menester profundizarlo. Al seguir el hilo conductor que el pensador griego propone en su proyecto epistemológico, se puede observar que el *Mythos* es una herramienta fundamental posicionada lejos de la visión cientificista que lo cataloga como "relato falso". En cambio, el *Mythos* en el pensamiento de Platón se presenta como un recurso necesario en las *polis* para transmitir las verdades profundas que exceden los límites de la argumentación estrictamente racional. En este sentido, y según lo anteriormente argumentado,

[13] Huelga decir que en el presente estudio se tendrán en cuenta algunas consideraciones de la discípula más aventajada de Jung: Marie Louise von Franz, quien hizo un estudio profundo del mito de *Eros* y *Psique.*

el *Mythos* desde pensadores como Platón, no se presenta como un relato que carece de veracidad, sino como un medio legítimo que permite el acceso a las realidades que limitan con el alcance de la razón.

Vale destacar que Platón no busca eliminar la herencia de los antiguos *Mythoi*, sino regularlos dentro de un marco regido por el pensamiento filosófico. Desde esta perspectiva, los *Mythoi* deben ponerse al servicio de la verdad, de modo que su función persuasiva no colisione con los principios esenciales de la razón filosófica. En este orden, el filósofo griego afirma en *República* II:

> Primeramente, parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres a que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con éstos modelaremos sus almas mucho más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría. (Platón, 1992, 377b-377c).

Así, el *Mythos* dentro de *República* se presenta como un recurso complementario al razonamiento lógico, que se hace especialmente útil al intentar guiar a los ciudadanos hacia las verdades inmutables, para, de esta forma, lograr ofrecer relatos e imágenes capaces de guiar al alma en su camino hacia la verdad.

Lo anteriormente mencionado permite comprender por qué, en diálogos como *República*, *Fedro* o *Timeo*, Platón recurre a narraciones míticas: no para sustituir la rigurosidad del pensamiento filosófico, sino para adecuarse al nivel de comprensión del auditorio y facilitar el acceso del alma a las verdades. El *Mythos*, por ende, cumple en el pensamiento de Platón una función pedagógica al constituir un puente simbólico entre la realidad sensible y la realidad inteligible. Además de su relevancia epistemológica y pedagógica, el *Mythos* desempeña en

Platón una función *persuasiva* fundamental. En efecto, el pensador griego es consciente de que no basta con que las almas comprendan racionalmente la verdad, también es necesario que el sujeto sienta un impulso afectivo que lo arrastre hacia ella. Por esta razón, se recurre al *Mythos* como un recurso retórico movilizador de los deseos, las pasiones y la imaginación del sujeto oyente desde las etapas más tempranas de su existencia; En palabras del filósofo griego:

> —pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos, y qué éstos son en general falsos. aunque también haya en ellos algo de verdad? Y antes que de la gimnasia haremos uso de los mitos. (....) —¿Y no sabes que el comienzo es en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno. (Platón, 1988, *República* II, 377c-d).

En consecuencia, la virtud de los *Mythoi* para *persuadir*[14] no radica en su capacidad para obtener pruebas racionales ligadas a demostraciones lógicas, sino, más bien en su facultad evocadora de imágenes y narraciones que permiten movilizar las emociones, para de esta forma, generar una actitud receptiva frente a los contenidos que se comunicaban en la *Polis*. Por ende, puede afirmarse una vez más que Platón recurre a los *Mythoi* como recurso narrativo capaz de transmitir ideas que influyen en el alma, con lo cual se despierta en ella el anhelo de alcanzar la verdad.

Esta dimensión persuasiva del *Mythos* justifica la presencia de relatos míticos en el pensamiento del filósofo ateniense. Ejemplo de ello es el mito del *carro alado* en *Fedro* (Platón,

[14] «¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentir noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos? ( ). escucha lo que resta por contar del mito. Cuando les narremos a sus destinatarios la leyenda, les diremos...» (Platón, 1988, 414a-415a).

1988, 246a- 257b), que representa la lucha del alma por elevarse hacia lo divino; el Mito del Demiurgo en *Timeo* (Platón, 1992, 30a-52a), que busca ilustrar a los ciudadanos sobre el origen de la naturaleza de su alma, para que cumplan con el sentido de justicia; y el mismo el Mito de la caverna en *República* VII (Platón, 1988, 514a-518d), que mediante una alegoría expone el proceso de conocimiento que debe atravesar el filósofo para regresar y guiar a los demás hacia las verdades eternas. En consecuencia, queda en evidencia que Platón emplea el *Mythos* como un instrumento fundamental dentro de su proyecto epistemológico.

Ahora bien, una vez mencionadas las funciones pedagógicas y persuasivas implícitas en el *Mythos* dentro del pensamiento de Platón, resulta pertinente indagar cómo este recurso se articula con su proyecto epistemológico y ético, en tanto vehículo de acceso a la realidad inteligible y de formación del alma en el ámbito griego. Para poder deconstruir al *Mythos y* desligarlo de su concepción entendida como "historia falsa", primero hay que ajustarlo a ciertos criterios de *verosimilitud* mencionados por el mismo Platón en el *Timeo*. En primer lugar, la *verosimilitud* del *Mythos* no radica en su literalidad, sino en su compatibilidad con los principios racionales previamente establecidos. Tal como señala Ferrari:

> Su carácter *verosímil*, es decir, el máximo nivel de rigor y consistencia admitido para un razonamiento relativo al mundo sensible. Si se somete el discurso completo al vínculo epistemológico de la *verosimilitud*, su contenido no puede ser considerado del todo verdadero, o al menos no debe tomarse literalmente por completo. El razonamiento *veros*ímil presenta, además, un carácter didáctico; en otras palabras, constituye un *lógos didaskalías khárin*, como los exégetas antiguos habían comprendido muy bien. Se fija el objetivo de presentar de manera clara y comprensible concepciones complejas y difíciles de comprender. Tal discurso se propone hablar en el mejor de los modos posibles de una realidad, precisamente el cosmos, de la cual no se puede

> hablar de manera totalmente exacta. (2013. p. 9).

De acuerdo con lo anterior, el referido *logos didaskalías khárin* alude a una exposición pedagógica de carácter *verosímil,* utilizada con el fin de presentar de una forma sencilla y accesible, concepciones complejas relativas a la constitución del mundo tal como es percibido por el ser humano, tal como profiere Platón en *Timeo:*

> Por tanto, Sócrates, si en muchos temas, los dioses y la generación del universo no llegamos a ser eventualmente capaces de ofrecer un discurso que sea totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto, no te admires. Pero si lo hacemos tan verosímil como cualquier otro, será necesario alegrarse, ya que hemos de tener presente que yo, el que habla, y vosotros, los jueces, tenemos una naturaleza humana. De modo que acerca de esto conviene que aceptemos el relato probable (Platón, 1992, 29c-29d).

Este criterio *verosímil* es lo que permite a Platón recurrir a imágenes poéticas y relatos fantásticos, siempre y cuando estas figuras no contradigan la lógica adherida al pensamiento filosófico. En este orden, la narración del Mito de la caverna que presentaremos posteriormente, bajo ninguna circunstancia debe ser entendido como un "relato falso"; corresponde, más bien, a una representación material del proceso educativo que el alma desarrolla para conocer las verdades inmutables de la realidad inteligible.

En segundo lugar, Platón propone que los *Mythoi* deben contribuir a la formación ética de los ciudadanos, razón por la cual rechaza aquellos relatos capaces de orientar inmoralmente al auditorio — *Mythtoi* tradicionales que puedan corromper el alma, en los cuales se muestra a los dioses como injustos, violentos o mentirosos. En este sentido, baste traer a colación estas palabras del filósofo en *República* II:

> Pero entonces no debemos admitir, ni por parte de Homero ni por parte de ningún otro poeta,

> errores tales acerca de los dioses como los qué cometen tontamente (…) Ni admitamos en absoluto que los dioses hagan la guerra a dioses, se confabulen o combatan unos contra otros. (…) Esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses, si se habla, y los poemas, si se compone: que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas. (Platón, 1988, 378a-380c).

En virtud de ello, el *Mythos* no solo debe ser *verosímil* en términos racionales, sino también éticos, puesto que su influencia persuasiva puede fortalecer en el individuo tanto virtudes como vicios, de acuerdo con el contenido que posea. Nuevamente el filósofo menciona desde *República* II:

> El niño, en efecto, no es capaz de discernir lo que es alegórico de lo que no lo es, y las impresiones que a esa edad reciben suelen ser las más difíciles de borrar y las que menos pueden ser cambiadas. Por ese motivo, tal vez, debe ponerse el máximo cuidado en los primeros relatos que los niños oyen, de modo que escuchen los mitos más bellos que se hayan compuesto en vista a la excelencia. (Platón, 1988, 378d-e).

Finalmente, es importante mencionar que en Platón la capacidad que posee el *Mythos* para cumplir su propósito es adecuarse a la disposición anímica del sujeto que lo escucha. El filósofo reconoce en su propuesta que no todos los sujetos son capaces de llegar al conocimiento verdadero por su propia voluntad debido a las disposiciones de su alma[15]. Por tal razón, como

[15] "¿hay modo de que la muchedumbre soporte o admita que existe lo Bello en sí, no la multiplicidad de cosas bellas, y cada cosa en sí, no cada multiplicidad?
—Ni en lo más mínimo.
—¿Es imposible, entonces, que la multitud sea filósofa?
—Imposible.
—Por consiguiente, es forzoso que los que filosofan sean criticados por ella.
—Forzoso"
(Platón, 1988, 494a).

bien lo hemos afirmado, el filósofo griego recurre a los *Mythoi* como recursos narrativos que se ajustan al alma del receptor, buscan suscitar su atención y guiarlo en el camino hacia el saber. Tal como él mismo lo profiere:

> No te parecerá extraño que la mayoría no crea estas cosas, pues no las han visto realizarse. Más aún, tampoco se les podría hacer ver con palabras, por bellas que sean, sino que se requiere la práctica, y que desde la infancia se tienda a lo que se relaciona con estas cosas. (Platón, 1988, *República* VI, 504a).

En conclusión, el *Mythos* en Platón no solo cumple una función pedagógica, sino que también opera como herramienta persuasiva capaz de movilizar los deseos del alma hacia la verdad y la justicia. Su importancia dentro del pensamiento del autor radica entonces en la capacidad de ofrecer *verosimilitud*; un término que, aunque escapa a la lógica estricta, como bien se mencionó, busca ofrecer afirmaciones bajo los parámetros más rigurosos de verdad. De lo anterior se sigue que, el proyecto epistemológico de Platón, al seguir estos principios racionales y éticos propuestos en los *Mythoi*, logra conducir al alma desde la realidad sensible hasta la contemplación de las verdades inmutables en la realidad inteligible. Como ha quedado en evidencia, lejos de ser un simple recurso literario, el *Mythos* constituye, para el filósofo ateniense, un elemento esencial en la práctica de su filosofía, sin el cual el conocimiento verdadero sería inaccesible para los ciudadanos de la *Polis*.

3. Consideraciones Epistemológicas en *República* VI y VII

3.1 Republica VI

En el Libro VI de *República*, Platón desarrolla con rigor la figura del filósofo, su función en la organización política de la *Polis* y su distinción esencial frente a lo que él profiere como la *Plthetos*[16]. Esta oposición no es superficial; por el contrario, nace de una disposición propiamente ontológica: el alma de los filósofos se orienta hacia el ser en sí mismo, mientras que la de los 'no filósofos' permanece en la multiplicidad cambiante de las apariencias. Acto seguido, Platón denomina a la *Plthetos* como amantes de la opinión (*philódoxoi*), pues según él aman y contemplan bellos sonidos, colores, etc., pero no toleran que se considere como existente lo Bello en sí. De ahí que, en *República* VI ha de proclamarse como filósofos quienes "han fluido los deseos hacia el conocimiento, y hacia todo lo de esa índole, éstos conciernen al placer del alma misma y por sí misma y abandonan los placeres corporales" (Platón, 1988, 485e-d).

Esta disposición existente entre los que acceden a *lo que siempre e*s y los que solo se relacionan con *lo que deviene*[17] se torna decisiva al intentar establecer los parámetros de lo que sería el gobernante ideal para la *Polis*. Para Platón, el filósofo por ser capaz de contemplar lo que permanece idéntico y verdadero, es el único capacitado para establecer normas justas y mantenerlas conforme al orden inteligible.

---

16 Platón en *República* VI (1988), describe a la "muchedumbre" (*plethos*) como los sujetos carentes de juicio verdadero, los compara con "una gran bestia", a la que los sofistas adulan sin comprender el bien ni la justicia, pues repiten sus opiniones como si fueran "sabiduría". Así, en palabras del filósofo griego, la muchedumbre no razona, sino que reacciona motivado por sus apetitos y pasiones, por lo que sus juicios carecen de un fundamento racional. (493a–e).

17 "Son filósofos los que pueden alcanzar lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras no son filósofos los incapaces de eso, que, en cambio, deambulan en la multiplicidad abigarrada" (Platón, 1988, 484b).

Esto se debe a que el filósofo no se limita a la *doxa*[18], es decir, a la mera opinión, sino que alcanza la *episteme*[19] (ἐπιστήμη), lo que se conoce como conocimiento verdadero. Esta forma superior de saber se dirige hacia lo que es en sí dentro de las cosas y se conserva siempre del mismo modo, en oposición a lo cambiante y múltiple que solo es objeto de conjetura u opinión. En este sentido, Platón en *República* VI establece una premisa fundamental ¿decimos que lo que es siempre de la misma manera, y de la misma manera se comporta, es "cognoscible", y lo que cambia y no permanece, "opinable"? (1988, 477a–b). Solo mediante la *episteme* se posibilita conocer con certeza lo bello, lo justo y lo bueno, y, por tanto, quien lo conoce está en condiciones de gobernar con justicia, pues su alma está orientada no por la persuasión, sino por el saber de lo que verdaderamente es.

Por consiguiente, la disposición ontológica que se adhiere al alma filosófica implica una serie de cualidades excepcionales[20]. El filósofo es justo, manso, tiene buena memoria, es amigo de la verdad y está naturalmente inclinado hacia el conocimiento en su totalidad|. (Platón, 1988, 485b–c). No obstante, esta naturaleza privilegiada es un arma de doble filo, que puede actuar en función del bien y el mal, por lo que, para Platón, se hace menester una educación adecuada desde

[18] Platón denomina "*dóxa"* (δόξα) a lo que conocemos como "opinión", entendida en el contexto griego como una forma inferior de conocimiento que se relaciona con lo sensible, lo múltiple y lo cambiante. En contraposición a la E*pistéme* (ἐπιστήμη), que se dirige a lo que concierne al ser en sí (1988, 478a-d). Tal como se menciona en páginas posteriores de *República*: "la opinión es referida al devenir y la inteligencia a la esencia" (Platón, 1988, 534a).

[19] El siguiente fragmento propio de *República* VI se muestra una visión de lo que es *episteme* —vista como la realidad única:

"lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia" (Platón, 1988, 508d).

[20] La idea de una *disposición* se puede encontrar en el relato fenicio presentado por Sócrates en *República.* Allí se expone como cada alma es creada bajo elementos diferentes y por lo tanto constituida bajo disposiciones diferentes.

la infancia, que permita desarrollar plenamente estas cualidades en función del bien e impida la corrupción radical del alma influida por las pasiones y los deseos[21].

Por otra parte, los 'no filósofos' no solo carecen de esta disposición, sino que su relación con el conocimiento se limita a la *doxa*; en otras palabras, son aquellos que contemplan las múltiples cosas bellas, pero no ven lo *Bello en sí*, ni son capaces de seguir a otro que los conduzca hacia éste. En *República* VI, los filósofos "dan la bienvenida a cada una de las cosas que son en sí, y no son amantes de la opinión", en contraste a los no filósofos quienes "opinan acerca de todo, pero no conocen nada de aquello sobre lo que opinan" (Platón, 1988, 479e).

En este contexto, la Idea del Bien se convierte dentro de *República* VI en el principio supremo de conocimiento. En este orden, el filósofo ateniense a través de una alegoría compara su función con la del sol (Platón, 1988, 508a-510a). Que, en la realidad sensible, no solo permite ver —posibilita a las cosas visibles ser vistas — es decir, que sean objetos de percepción visual para los sujetos. De modo análogo, para el filósofo ateniense, la Idea del Bien obra en la realidad inteligible, donde no solo permite conocer, sino que permite a las Ideas ser inteligibles y, de esta misma forma, que sean en sí mismas; esto es, que existan y posean esencia u *ousía*[22]. En palabras de Platón:

[21]Tal como se expresa en *República "*Las almas de naturaleza bien dotada, si tropiezan con una mala educación, se volverán especialmente malas" (Platón, 1988, 492a).

[22] Con respecto al vocablo griego *ousía,* Conrado Eggers Lan, traductor castellano del libro *República* VI dice lo siguiente en el pie 22: "Traducimos aquí *ousía* por «esencia·» (sin propósito de contrastarla con *to einai* «el existir»), pero somos conscientes de que es una traducción deficiente. Otra alternativa podría ser «realidad», pero, como se verá en el libro VL. la palabra *ousia* tiene en tal contexto una fuerte indicación de persistencia ontológica (que inducirá a Aristóteles a forjar, un base a ella, el concepto de «sustancia»), que se contrapone a la génesis o «devenir»". (Platón, 1988, Nota del T. p.334).

> Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia (*ousía*), aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia. (1988, *República* VI, 509 b).

Esta alegoría establece que sin el Bien no hay conocimiento verdadero, y sin este, no puede haber justicia ni orden en la ciudad. En consecuencia, podemos inferir que la estructura del proyecto epistemológico de Platón se orienta hacia el concepto del Bien, cuya naturaleza trasciende la *ousía*, y se representa en la figura del Sol. Ésta, constituye una suerte de analogía que da luz sobre el fundamento y finalidad del conocimiento.

> Entonces ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve (...) —Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, intelige, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se vuelve hacia lo sumergido en la oscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá, y da la impresión de no tener inteligencia (...) Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. (Platón, 1998, *República* VI, 508c-e)

Podemos decir entonces que Platón llama a observar el Bien no como una idea más, sino como lo que genera la posibilidad misma de conocer. El Sol, en su analogía, no representa el Bien mismo, sino su reflejo: una imagen que facilita la comprensión de cómo ilumina tanto lo que se conoce como la capacidad de conocer. Cuando el alma se dirige hacia lo que brilla con *verdad,* se eleva en inteligencia; no obstante, cuando se sumerge en lo efímero, se pierde en opiniones. Por eso, el Bien es más que *ousía*; deviene la fuente que proporciona luz al pensamiento y sentido a lo

inteligible. En esta estructura, lo que Platón representa en su proyecto epistemológico no es el Sol, sino la Idea.

Retomemos ahora lo que concierne a lo *que permanece* —que a juicio nuestro es la *ousía*—, se opone al mundo del devenir en el cual los no filósofos quedan atrapados. En esta propuesta ontológica, el conocimiento se logra en la ascensión desde la *doxa* hasta la contemplación de las cosas en sí, para lograr de esta forma, la visión del Bien[23], la *episteme*. Esta ascensión solo puede lograrse a través de un proceso de educación del alma, que, según Platón, no consiste en dar la vista al alma, sino en dirigirla hacia donde debe mirar (518d). Y así, la conversión del alma da su paso de lo sensible a lo inteligible, esa es la condición del saber verdadero[24].

En este contexto, la figura del filósofo se revela como la más necesaria dentro de la *Polis*, aunque también, de una u otra forma, la más extraña[25]. La convergencia entre la disposición natural del alma y la formación rigurosa que perfecciona esas facultades es extremadamente infrecuente dentro de la *polis*; sin embargo, cuando ocurre, posibilita no solo la comprensión de las cosas en sí, sino también la instauración de un orden político conforme al Bien. De allí que Platón insista en que no es posible alcanzar el bien en la ciudad ni en el alma individual mientras no se dé la unión entre filosofía y poder, pues solo a través del proyecto educativo propuesto en *República* —que orienta el alma hacia el conocimiento del Bien en sí— puede formarse el gobernante capaz de instaurar un orden justo tanto en sí mismo como en la *polis*.

---

[23] Con esto no pretendemos afirmar que la *ousía* contenga en sí misma la idea del Bien; por el contrario, constituye la esencia de las ideas puras, mediante las cuales el alma se orienta hacia el Bien No obstante, ontológicamente el Bien trasciende a la *ousía.*

[24] Todo lo anterior corresponde directamente a la propuesta epistemológica de Platón reflejada en *Republica* VII*,* específicamente en la conocida alegoría de la caverna —de la cual se hablará en páginas posteriores.

[25] Con esto no buscamos demeritar las funciones que realizaban los demás sujetos pertenecientes a la tripartición esencial de la *Polis,* los guardianes y los comerciantes. Pretendemos aclarar que el alma de los filósofos, por sus cualidades, es de las más escasas.

3.2 República VII

Antes de dar pie a las consideraciones epistemológicas de Platón en *República* VII*,* es necesario aclarar que, la caverna debe interpretarse bajo la fórmula del διδακαλίας χάριν (*didaskalías khárin*), que se podría interpretar como 'por razón de la enseñanza' o 'con fines de enseñar'—con 'fines pedagógicos', diríamos hoy. Como ya entrevimos previamente, el autor Franco Ferrari (2013) retoma esta expresión griega para referirse al "carácter didáctico" del "razonamiento *verosímil*" cuyo fin esencial es "presentar de manera clara y comprensible concepciones complejas y difíciles de comprender" (p.9). Es precisamente por esto que es viable retrotraer el concepto de *didaskalías khárin,* en tanto que para los griegos cumple una función educativa fundamental dentro de la correcta orientación del alma. Tal como profiere Sócrates acerca de determinadas afirmaciones en *República*:

> Ahora bien, ¿cómo podríamos inventar, entre esas mentiras que se hacen necesarias, a las que nos hemos referido antes, una mentira noble, con la que mejor persuadiríamos a los gobernantes mismos y, si no, a los demás ciudadanos? (...) de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban (Platón, 1988, 414c-d).

Esta "mentira noble" es *verosímil* en cuanto cumple un fin didáctico de tipo pedagógico. En consecuencia, lo que en las páginas siguientes denominaremos *Mythos* en la obra de Platón está estrechamente vinculado con la fórmula *didaskalías khárin*, ya que esta expresión alude a contenidos cuyo propósito es exclusivamente instructivo y que, por tanto, no deben interpretarse como verdades literales, en la medida en que trascienden los límites del *logos.*

Es preciso puntualizar que, lo que bien se conoce como la *alegoría de la* caverna*,* en esta investigación será abordado como «*Mythos*[26] de la caverna*»,* ya que, al inspeccionar entre páginas, podemos identificar la presencia de amplios contenidos mitológicos que se relacionan dentro de la caverna y a su vez, posibilitan su forma: El *Demiurgo*, *Eros* y *Psyché* aspectos que fueron expuestos en diferentes diálogos que conforma la obra del filósofo ateniense. Por esta razón, y por su relación con el vocablo *didaskalías khárin,* podemos interpretar la Caverna como un escenario propiamente Mítico, y de esta misma forma, catalogarla como parte de un *Mythos.*

Una vez mencionado lo anterior, centremos nuestra atención en el contenido del libro VII de *República,* ya que aquí Platón culmina la articulación de su teoría acerca del conocimiento verdadero por medio de una imagen que, más allá de solo presentar una verdad simbólica[27] como en otros casos, constituye la totalidad del esquema epistemológico propuesto por el filósofo ateniense a lo largo de *República:* el *Mythos* de la caverna. Este escenario no se presenta como un fragmento suelto de la construcción de una teoría, sino que constituye la culminación natural de las aproximaciones acerca del conocimiento verdadero, el cual, a nuestro juicio, se asimila a la figura del Sol, tal como se expuso previamente. Por su parte, la caverna permite esquematizar la

[26] El término μῦθος (*mythos*) es empleado por Platón como un recurso filosófico que expresa un valor didáctico, especialmente cuando el *lógos* (discurso racional) no basta por sí mismo para conducir al alma hacia el conocimiento verdadero, tal como lo señala Gadamer (1997): "La argumentación racional se extendió, por decirlo así, pasando por encima de los límites de sus propias posibilidades demostrativas, hasta el ámbito que a que sólo son capaces de llegar las narraciones. Así, en los diálogos platónicos el mito se coloca junto al logos y muchas veces es su culminación. Los mitos de Platón son narraciones que, a pesar de no aspirar a la verdad completa, representan una especie de regateo con la verdad y amplían los pensamientos que buscan la verdad hasta la allendidad" (p. 27).

[27] Tal Como lo explica Carl Gustav Jung: "Una palabra o una imagen es simbólica cuando representa algo más que su significado inmediato y obvio. Tiene un aspecto 'inconsciente' más amplio que nunca está definido con precisión o completamente explicado. Cuando la mente explora el símbolo, se ve llevada a ideas que yacen más allá del alcance de la razón" (1995, P.20). Para este autor, el símbolo hace referencia a una palabra o imagen que, en tanto posee un elemento inconsciente, es capaz de mediar entre ampos campos de la experiencia humana: la consciente y la inconsciente.

estructura que Platón pretendía crear al diferenciar la realidad sensible de la inteligible. Además, revela el camino que el alma debería seguir para alcanzar la *episteme*, el conocimiento verdadero.

Desde el inicio de la caverna, Platón establece una premisa fundamental para consolidar su propuesta: allí, en la caverna, el alma ignorante se ve representada bajo la figura de unos prisioneros atrapados bajo tierra, en cuyo interior, prima la ausencia de toda luz natural y por esta razón, solo se pueden percibir sombras proyectadas sobre una pared. En este mundo aparente, los hombres aprisionados asumen las sombras proyectadas artificialmente como sus realidades únicas (1988, *República* VII, 514a-516a), lo que manifiesta de forma simbólica el nivel inferior de conocimiento, postulado por el filósofo ateniense anteriormente como la *Doxa.* La apertura del libro VII de *República* se da mediante el siguiente escenario:

> Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar» por encima del biombo, los muñecos. (Platón, 1988, 514a–b,).

Según Platón, estos titiriteros cuentan con un sin fin de utensilios que asemejan formas de diferentes naturalezas, tales como personas, objetos y animales, por lo que se afirma que los prisioneros únicamente tendrían como realidad material lo que los titiriteros deciden proyectarles mediante las imágenes artificiales que poseen. Ahora bien, Platón examina la posibilidad de una liberación por azar de uno de los encadenados; situación que le obliga a ver proyectadas las sombras, los utensilios que proyectaban las sombras, los sujetos que proyectan las sombras, y como

pieza fundamental, tendría que observar el fuego. Éste, por su parte, es la primera fuente de luz que experimentaría el prisionero alrededor de su vida, por lo que sufriría un dolor terrible en su sensible vista la cual no estaba acostumbrada a la fuente de lo que podría determinar como el foco de sus conocimientos. No obstante, la situación no termina aquí; el prisionero se vería forzado a continuar la exploración en la caverna para intentar salir de ella: deberá escalar cada vez más alto para acercarse a una luz más brillante y extravagante que la que apenas había podido experimentar que irradiaba el fuego. Aquí Platón se refiere a la luz del sol, un símil de la auténtica realidad, que, respecto a su proyecto epistemológico, corresponde al conocimiento verdadero que el alma puede adquirir mediante la capacidad de recordar su estado primordial[28]. El prisionero al salir de la caverna pasaría por un proceso lento-doloroso al intentar acercase a la luz del Sol, pues el alma no está naturalmente adaptada a mirar lo verdadero sin antes haberse ejercitado, tal como lo dice el filósofo:

> Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? —Por cierto, al menos inmediatamente. —Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar, miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación, contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. —Sin duda. —Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en

[28] Con esto hacemos referencia al orden establecido por la figura del *Demiurgo* en *Tímeo,* orden que se trabajará en páginas posteriores.

> otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo cómo es en sí y por sí, en su propio ámbito (Platón, 1988, *República* VII, 516 a–b).

La figura del Sol no se presenta como una herramienta simbólica casual, todo lo contrario, se muestra como la prolongación de la alegoría del Sol ya establecida previamente dentro del contenido del libro VI de *República*. Allí, Platón había otorgado a la figura del Sol el valor de ser el análogo visible de la Idea del Bien, la cual, según el filósofo ateniense, en el ámbito inteligible cumple el mismo papel que el Sol en el visible: hace posibles tanto el ver como el ser visto; en otras palabras, posibilita el conocimiento y la inteligibilidad de los objetos conocidos. En consecuencia, podemos afirmar que "las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia" (Platón, 1988, 509b).

Puede entenderse plenamente aquí lo ya entrevisto en páginas anteriores: la Idea del Bien no es una entre otras, sino el fundamento ontológico y epistemológico de todas las ideas. Su posición trascendente le permite no solo fundar la *episteme*, sino otorgarle un *ser en sí* a lo que es conocido. Esta idea se puede rastrear en el Libro VII de *República* al concluir con el *Mythos* de la caverna donde se afirma:

> Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, **y** la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible (…) Pues bien; la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento de incapacidad de mi rar allí a los animales y plantas y a la luz del sol, ¿ pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que

> respecto del sol era como una imagen: todo este tratamiento (...) tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes (Platón, 1988, 517b -532d)

Este punto corresponde a la posibilidad del acceso a la *episteme*, la cual, como bien se mencionó, no se realiza de una forma técnica o discursiva, sino desde un tipo de intelección que supera todo supuesto posible y se eleva directamente hacia la Idea del Bien. Debemos aclarar que, desde el pensamiento del filósofo ateniense, este conocimiento no puede ser alcanzado por todas las almas; por el contrario, solo pueden alcanzarlo exclusivamente quienes, a partir de una rigurosa orientación del alma, logren adquirir las condiciones necesarias.

La referida figura del Bien, ya presentada en el Libro VI de *República* por medio de la alegoría del Sol, se mantiene vigente como el eje de toda la estructura epistemológica de *República*. Como ya se ha señalado, Platón entre páginas afirma que el Bien es lo más luminoso de lo que es[29]. Esta afirmación no debe asumirse como una simple metáfora, sino como un recurso del tipo *didaskalías khárin*: así como el Sol da la luz que hace posible ver, el Bien da la inteligibilidad que hace posible conocer. Tal como se aprecia en *República* (508c-509-b), este principio supremo conduce a la *ousía*, y esta, condiciona la meta del alma filosófica: alcanzar el saber auténtico —el *Eidos*. En razón de lo expuesto, y por dar un ejemplo: solo mediante el contacto con el Bien, el alma puede conocer no solo lo justo o lo bello, también lo que posibilita catalogar a estos mismo, *lo justo* o *bello en sí*. Esta estructura epistemológica de cierta forma es jerárquica en cuanto no todos los objetos del conocimiento tienen el mismo grado de ser, ni todas las formas de saber, puede alcanzar el mismo nivel de certeza. Por esta razón, podemos afirmar,

[29] "De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se intelige, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve" (Platón, 1988, *República* VI, 508 c)

que la *episteme* no se dirige a lo múltiple, sino a lo uno; en otras palabras, no a lo que aparece sino a lo que *es*. Por consiguiente, Platón no duda en afirmar que "Idea del Bien es el objeto del estudio supremo" (1988, *República* VI, 505a).

Por último, después todo el proceso que se manifiesta en la caverna se puede evidenciar en *República* que la responsabilidad del prisionero que logró ver el Sol sería retornar a la caverna para así guiar-despertar a sus demás compañeros que no han alcanzado la liberación. Sin embargo, quien atente contra su 'realidad' (la de las sombras), se vería amenazado por ellos mismos ya que su incapacidad de ver el Sol, de contemplar el bien y las ideas en sí mismas, los había estancado en un estado defensivo de ignorancia que les mostraba la única 'realidad' existente.

Para concluir, el *Mythos* de la caverna a nuestro parecer corresponde al culmen del proyecto educativo que Platón funda en la *República* VI-VII, donde el papel del alma es fundamental en la estructuración de la *Polis*. Cabe resaltar que el pilar principal de esta idea es el principio epistemológico, al cual el filósofo ateniense asocia con la figura del Sol, como el camino hacia el conocimiento, lo bueno, lo bello. Este astro superior es un elemento perteneciente al *alma del mundo*[30], que ordenó el *Demiurgo* en el *Tímeo* (1992, 37a-38d); alma contenedora de todas las ideas en su forma inteligible y de la cual el alma del hombre en algún punto fue participe en una situación anterior a caer en el mundo y poseer el cuerpo material —una suerte de 'caída'.

Ahora bien, el conocimiento verdadero que el alma puede adquirir mediante la capacidad de recordar su estado primordial no se expone directamente en este diálogo, sino en el *Fedro*, donde Platón describe explícitamente la capacidad rememorativa del alma. Es por esta razón, que, en nuestra interpretación, ambos diálogos se complementan: *Timeo* proporciona la

[30]La renombrada *Anima Mundi* retomada ulteriormente por los filósofos renacentistas.

fundamentación ontológica que permite desarrollar en *Fedro* el fundamento epistemológico de la reminiscencia.

> "Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana (...) toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad" (Platón, 1988, Fedro 249c–250b).

En este pasaje, Platón plantea la base de la *anámnesis*: el alma puede conocer porque ya ha contemplado la verdad antes de su encarnación. Así, mientras el *Timeo* proporciona la fundamentación ontológica del alma —su afinidad con el orden inteligible—, el *Fedro* presenta la doctrina anamnésica, muestra que el alma recuerda cuando encuentra en el mundo algo semejante a lo que percibió antes de encarnar la corporeidad.

Consecuente a lo anterior, en cierta forma el alma tiene la capacidad de recordar de estas ideas puras que contempló en su estado primordial. No obstante, esto solo puede darse a partir de un proceso extenso de contemplación orientado hacia el bien, a través de los *Eidos* (*Eídei* o *Eídē*), o como se representa alegóricamente en la caverna, hacia el Sol. Bajo estas condiciones, este proceso no podría realizarse sin el impulso encargado de llevarnos a la *liberación,* impulso que el pensador griego no termina de especificar, pero que nosotros expondremos en capítulos posteriores.

4. Representaciones y Sentidos Implícitos de *Eros-Psique* en el Contexto Griego

Para dar inicio al presente capítulo, se debe establecer el origen mitológico de *Eros-Psique*. La filóloga y psicoanalista Marie-Louise Von Franz (2017) dice de manera acertada en su obra *The Golden Ass of Apuleius* que "*Eros* es un dios y, tanto él como *Psique*, son figuras divinas adoradas en los cultos griegos locales" (p.68). Se puede observar que ambos son relativamente deidades, sin embargo, pertenecen a ese tipo de dioses menores que los griegos llamaban *Daimones.*[31] Esta idea es posible rastrearla directamente en los diálogos de Platón, específicamente en su obra clásica del *Banquete*; allí encontramos lo proferido por Sócrates, quien transmitía las enseñanzas de Diotima[32] acerca de *Eros*:

> —¿Entonces cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno? —De ninguna manera, según parece. —¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a *Eros*? —¿Qué puede ser, entonces, *Eros*? —dije yo—. ¿Un mortal? —En absoluto. —¿Pues qué entonces? —Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal. —¿Y qué es ello, Diotima? —Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal (Platón, 1988, 202d-e).

[31]Con respecto al vocablo griego *Daimones,* Martínez Hernández, traductor castellano del libro *Banquete* dice lo siguiente en el pie 95:
"Preferimos traducir los vocablos griegos *daímon* y *daimónios* por«démon» y «demónico», en lugar de por «genio», «espíritu», etc, ya que estas traducciones son más usuales en la moderna investigación de la demonología platónica. Se trata de uno de los términos más complejos del vocabulario filosófico y religioso griego. Entre los poetas se usa libremente para expresar la divinidad, bien como sinónimo de theós (Homero), bien como designación de seres divinos de rango inferior a los theoi (Hesíodo), o bien como hijos simplemente de los dioses (cf. Platón, Apol. 27b-e). La caracterización aquí de Eros, por parte de Diotima, como *démon* hay que entenderla como entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres" (1988, pie 95).
[32] Véase el *Banquete*: "Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diotima, que era sabia en estas y otras muchas cosas (...) Ella fue, precisa mente, la que me enseñó también las cosas del amor" (Platón, 1988, 201d).

Dicho esto, según Von Franz (2017 respecto a *Psique* lo más común es que se presentase como un ser alado con los símbolos circulares que caracteriza a las mariposas; en cambio *Eros* era ilustrado por los griegos de diferentes formas, pero en este caso nos centraremos en su forma que sostiene una mariposa mientras la quema sádicamente con su antorcha, lo que representa la idea de que *Eros*, el dios del amor, se gana su gran epíteto del torturador del alma humana y a sí mismo, su purificador (P. 67-70). En las propias palabras de la autora:

> Expresado de otra manera, *Eros* presiona dolorosamente la mariposa contra su pecho, representando el alma siendo desarrollada y torturada por el dios del amor. En una hermosa gema, el dios ata a la diosa *Psique*, con las manos detrás de la espalda, a una columna que termina en una esfera [traducción propia] (Von Franz, 2017, p.90)

Una vez establecida la naturaleza de estos *Daimones*, se presentará una de las versiones griegas más comunes sobre la historia de *Eros-Psique* recopilada por el escritor Lucio Apuleyo en su obra «*El Asno de oro»*. El mito inicia con Venus[33], quien siente desprecio y celos por la belleza de una joven humana llamada *Psique,* una princesa (tercera hija de un rey) de tal belleza que se pensaba que la misma encarnación de la diosa hasta el punto que terminó por recibir culto, lo que eclipsó a la deidad del amor. Ésta, en su furor, ordena a su hijo, *Eros*, que enamore a la doncella con el más bajo de todos los seres humanos. Pero *Eros* al ver a su víctima elige ser él mismo ese ser humano más bajo. Entonces se recurre al oráculo de Delfos quien revela al rey que su hija, aún soltera, jamás contraerá matrimonio, pues está destinada a un ser monstruoso —un dragón terrible o cosa monstruosa— y, por lo tanto, debe ser abandonada en la cima de una montaña como sacrificio.

[33] El autor romano habla de *Venus* y no de *Afrodita.*

Así, *Psique* es colocada en la cima de una roca para ser abandonada allí como muestra de funeral de matrimonio. En ese momento un suave viento la lleva a un país paradisíaco donde es destinada a vivir con su marido quien permanece invisible y sólo la visita de noche, prohibiéndole, además, que no le mirase bajo ninguna circunstancia. Al principio *Eros* y *Psique* viven felices unidos en la oscuridad de ese castillo lejano; y ella es dichosa, pero no sabe cómo es su marido. Impulsada por la curiosidad que sus envidiosas hermanas habían sembrado al convencerla de que se había unido en matrimonio con un monstruo —motivo por el cual le estaba proscrito prohibido mirarlo—, una noche *Psique* toma una lámpara y un cuchillo, decidida a arrojar luz sobre la identidad de su misterioso esposo. Si descubre que es un dragón, intentará matarlo. Entonces, con nada menos que la intención de asesinar a *Eros*, *Psique* enciende la lámpara, cuya luz le revela que su marido es un hermoso joven alado—el más hermoso de todos los seres. Esta visión abrumadora la conmueve tanto que deja caer el cuchillo junto con una gota de aceite caliente de la lámpara sobre *Eros*. Él despierta, herido por su desobediencia, y le impone el mayor castigo que puede infligir: el abandono. Ser abandonado por el dios del amor es realmente peor que cualquier otra cosa que le haya podido hacer. *Psique* ahora está completamente a oscuras, y es aquí donde su verdadera historia comienza con la larga y agonizante búsqueda para encontrar nuevamente a *Eros*. Debe afrontar las arduas pruebas impuestas por Venus para recuperar a su amado, destino que supera con éxito y que culmina en el anhelado reencuentro de los amantes antes separados.

Con base en lo anterior, podemos interpretar la relación entre *Eros* y *Psique* como una forma de *Hieros gamos* (del griego ἱερὸς γάμος, 'matrimonio sagrado', también traducido como *Hierogamos*[34]) que desciende a la tierra, un matrimonio sagrado entre el deseo y el alma. En efecto,

[34] En el *Glosario* ofrecido en la presentación autobiográfica de Carl Jung se define así este término: «*Hierogamos*» bodas santas o espirituales. (...) Ejemplos típicos son las representaciones de Cristo y la Iglesia

y como se ha mencionado, *Psique* al parecer representa una manifestación mortal de Venus, mientras que *Eros*, desciende de la Venus misma, por lo que podemos observar que ambos encarnan la esencia divina. En este vínculo, se materializan directamente principios propios de los dioses dentro de la condición humana. Más adelante, a través de las arduas tareas que *Psique* debe cumplir para recuperar el amor de *Eros*, se revela que su *Hieros gamos* no se consuma en la realidad de la muerte inherente a la naturaleza humana, sino que trasciende dicha finitud al ser elevados y apartados en el Olimpo. De ahí que, si seguimos a Von Franz (2017) este encuentro significa sólo un primer intento fallido de formar una unión de los dos mundos (P. 67).

4.1 *Psique* en el Pensamiento de Platón

Una vez presentada esta recopilación del *Mythos* griego de la unión entre *Eros* y *Psique*, se hace necesario para nuestro cometido explorar cada aspecto desde su individualidad, por lo que presentaremos algunas ideas rastreadas directamente del pensamiento de Platón. En primer lugar, abordaremos el concepto de *Psique*, al que vinculamos con el término griego ψυχή**,** traducido como *Psyché* en los diálogos del pensador griego*,* y que en esta investigación concebimos como alma. Sin lugar a duda, la *Psyché* es uno de los conceptos más relevantes dentro del conjunto de obras que exponen el pensamiento de Platón, debido a que, en la mayoría de ellas, él se propone expresar bajo su visión los diferentes aspectos y comportamientos propios de la naturaleza del alma.

Primeramente, remitámonos al *Fedón,* donde el filósofo ateniense presenta su premisa acerca de la inmortalidad del alma en diferencia a la superficialidad del cuerpo. Aquí el alma es concebida como una sustancia incorruptible, opuesta al cuerpo y cercana a las Ideas (*εἴδη*). Según este argumento, podríamos interpretar que el alma pertenece a una categoría ontológicamente

como esposo y esposa (*sponsus et sponsa*) y la unificación alquímica (*coniunctio*) de Sol y Luna». (Jung & Jaffé, 2010, p.475).

superior en relación con el cuerpo, dándose a entender que ella puede acercarse a la verdad, dado que su naturaleza está ligada a lo eterno y lo inmutable. Esta visión nos acerca a lo que encontramos en *República* como la posibilidad del conocimiento verdadero, ya que como bien se profiere, solo lo semejante conoce lo semejante. En palabras de Sócrates:

> sí de todo lo dicho se nos deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo (...) Por lo tanto» ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio y al llegar allí estará a su alcance ser feliz, aparta da de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males (Platón, 1988, 80b-81a).

En segundo lugar, en el *Fedro* Platón recurre al *Mythos* para exponer una representación simbólica del alma: la compara con carro alado conducido por un "auriga" (la razón) y tirado por dos caballos de naturalezas opuestas: uno noble, que representa lo irascible del alma; y otro rebelde que representa la parte apetitiva. Esta alegoría expresa la complejidad estructural del alma, en especial por su capacidad de ascender a la realidad inteligible o descender a la vida encarnada. Es esta primera posibilidad —la ascensión hacia lo inteligible— la que reviste especial importancia para la presente investigación[35]. Al respecto, se señala en *Fedro*:

> Así que, como se ha dicho» toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de

[35] Aunque más adelante observaremos como mediante el *Eros* desde la segunda posibilidad se puede ascender hacia lo inteligible

> allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad (...) Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses (Platón, 1988, 249c-250c)

Como podemos ver, Platón reafirma una vez más que es correcto asimilar la naturaleza del alma a la de las cosas bellas en sí mismas. La presenta como el principio fundamental que rige el cuerpo humano, pero que al mismo tiempo se enfrenta a influencias externas, las cuales, según su perspectiva, pueden guiarla ya sea hacia la reminiscencia o hacia meramente lo mundano.

En tercer lugar, en el *Timeo* se describe al *Demiurgo* como el ordenador del cosmos (κόσμος), y, por tanto, de la naturaleza del alma, la cual, dentro del orden de aquél, se concibe como una entidad primordial, anterior al cuerpo y dotada de virtud, por lo que se sobrepone sobre los elementos de naturaleza inferior (el cuerpo en este caso). Inicialmente, cuando el alma se encuentra unida al cuerpo mortal, se vuelve irracional debido a diversas influencias externas. Sin embargo, con el tiempo y la disminución de estas influencias, el alma puede retomar su curso natural, recupera la sabiduría necesaria para distinguir entre lo igual y lo diferente. De tal suerte alcanza la prudencia quien logra alcanzar esa comprensión (Platón, 1992, 142a-178c).

4.2 *Eros* en el Pensamiento de Platón

Ahora bien, en este segundo momento hablaremos del papel que juega *Eros* en los diálogos del filósofo ateniense. Nos atrevemos a afirmar que, en ellos, *Eros* suele manifestarse a modo de un impulso que necesariamente enfoca nuestra atención hacia un fin: ya sea la satisfacción de un

deseo, la búsqueda del conocimiento, la ayuda 'mística' protectora, o la realización de una necesidad, etc. Esto se manifiesta en uno de los diálogos más relevantes sobre el *Eros* en el pensamiento de Platón: el *Banquete*. En el cual, a diferencia de otras obras del filósofo ateniense, todos los interlocutores se sienten legitimados para exponer abiertamente sus concepciones sobre *Eros*, posiblemente porque en todos, este fenómeno se ha manifestado de algún modo. No obstante, entre la pluralidad de discursos, consideramos que el más significativo es el de Diotima, enunciado por boca de Sócrates, pues en él se establece la naturaleza daimónica de *Eros*. Diotima afirma que *Eros* es hijo de Penía (Pobreza) y Poros (Oportunidad)[36], lo que simboliza su condición intermediaria: no es completamente divino ni meramente humano, sino un ser intermedio, un *daimon* que media entre lo sensible y lo inteligible.

Eros se revela, bajo esta premisa, como el mediador por excelencia entre la finitud humana y la eternidad divina. Tal como lo hemos formulado, *Eros* representa un impulso ascendente orientado hacia el bien imperecedero, "el bien para siempre" (*Banquete*, 206a). Esta es la premisa que orientará las demás funciones eróticas en la obra de Platón; de modo que el amor-deseo no se reduce únicamente a una atracción física, sino que constituye un deseo profundo, que, de la mano

[36] Tal como se expresa en el pensamiento de Diotima a través de Sócrates en el *Banquete:*
"Cuando nació Afrodita, celebraron un banquete los dioses y entre ellos estaba Poros, el hijo de Metis. Después que comieron llegó Penía a mendigar, como era propio al celebrarse un festín, y estaba a la puerta. Poros, embriagado de néctar -aún no había vino-, entrando en el Jardín de Zeus, bajo el peso de la embriaguez, se durmió. Penía, tramando, por su falta de recursos, hacerse un hijo de Poro, se acostó junto a él y concibió a Eros (el amor). Y por ello el Amor es el acompañante y servidor de Afrodita, por haber sido engendrado en la fiesta de su nacimiento, y por naturaleza es el Amor enamorado de la Belleza, siendo Afrodita bella. Así pues, como hijo de Poros y Penía, el Amor quedó de esta suerte: en primer lugar, es siempre pobre y mucho le falta para ser delicado y bello como el vulgo cree; por el contrario, es seco y miserable, y descalzo y sin morada, duerme siempre en el suelo y carece de lecho, se acuesta al aire libre ante las puertas y los caminos, todo ello porque tiene la naturaleza de su madre, compañero siempre de la carencia" (Platón, 1988, 203a-d)

de una buena orientación junto con una medida escalada, busca alcanzar la inmortalidad por medio de la belleza.

Es por esta razón, que, en el *Banquete,* observamos como el deseo amoroso en su forma más elevada no se detiene en los cuerpos, sino que asciende progresivamente hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí misma. Tal como lo expone Diotima en la «escala del amor», la cual describe el movimiento gradual que actúa en el alma erótica en primer momento desde lo sensible y orientándose hacia lo inteligible: Desde los "cuerpos bellos" pasará a las "almas bellas", de las bellas almas a las bellas "leyes" y normas de conducta, y de ellas a las bellas "ciencias", hasta terminar en la contemplación de la "belleza en sí" (Platón*,* 1988*,* 210a). Esta escala gradual de la fijación erótica expone claramente que *Eros* se manifiesta en esencia como un impulso, que, en los estadios más elevados de la contemplación, nos guía hacia lo que permanece. Tal como es proferido en *Banquete*: el que haya sido instruido en esta iniciación del amor, si contempla lo bello de forma ordenada y correcta, alcanzará de repente una visión de algo diferente a todo lo demás, esto es: "la Belleza en sí" (Platón, 1988, 211b-212a). Desde otro punto de vista, en *Fedro* Platón ofrece una concepción de la *manía*[37], es decir, "locura divina" que no degrada al alma, sino que la purifica y la eleva hacia su origen inteligible por voluntad de los mismos dioses, por lo que, a nuestro parecer, no cabe duda de que es una manifestación del *Eros* en el alma humana. Una vez más, *Eros* se revela como algo que trasciende el mero deseo corporal, consolidándose como un impulso anímico que reanima la memoria del alma y la orienta hacia la Belleza en sí. Por su parte,

[37] Sócrates describe la manía como un tipo de demencia que obra mediante nosotros para posibilitar la trascendencia de los apetitos y la razón, tal como se muestra en el *Fedro*: "A través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio (...) tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la manía que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres" (Platón, 1988, 244a-d).

Sócrates afirma que algunas formas de locura son enviadas por los dioses y resultan beneficiosas. Entre ellas, destacamos la *manía* erótica:

> Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica: y partícipe de esta manía (Platón, 1988, *Fedro*, 249e).

El alma, al ver la manifestada belleza no centra su atención en el cuerpo del amado, sino que recuerda la belleza verdadera que contempló antes de su encarnación[38]. Este acto de reminiscencia desencadena un movimiento interior: *Eros* opera como un impulso vivificante que hace crecer las "alas del alma" y la pone en vuelo hacia la realidad "inteligible". Platón lo describe magistralmente:

> cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobre viene algo de los temores de antaño y después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios (...) este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la

[38] Con esto nos referimos al proceso cíclico del alma antes de encarnar nuevamente en el cuerpo humano, tal como se ve en el "precepto de Adrastea" presente en el *Fedro:*
"Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra (...) De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor (...) Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana" (Platón, 1988, 248a-249c).

> germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma, que antes, por cierto, estuvo toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas (1988, *Fedro,* 251a-252a)

Entonces, la *manía erótica* se revela como una clave en la rememoración: al percibir la belleza en la realidad sensible, el alma recuerda lo que ha conocido, su origen. Esta *manía* representa un tipo superior de conocimiento que, valiéndose de la pasión y de la figura del amado, conduce al alma hacia la contemplación de lo Bello en sí. De esta forma, en el *Fedro* se nos muestra que el amor debe ser bien orientado para no detenerse en la apariencia del amado, sino trascenderla Solo así el verdadero amante puede elevar su alma hacia lo eterno (Platón, 1988, 256 a-c).

En definitiva, tanto en los diálogos de Platón como en la versión del mito transmitida por Apuleyo, *Eros* y *Psique* se encuentran ontológicamente entrelazados, en cuanto posibilitan la conexión entre lo mundano y lo divino. Como ya hemos expuesto, en Platón el deseo erótico representa el impulso que permite orientar al alma (*Psique*) hacia la Belleza, la Verdad y el Bien. Por su parte, en el relato de Apuleyo podemos ver que necesariamente la relación *Eros*-*Psique* se desarrolla a través del *Hieros gamos*, —la unión sagrada entre *Eros* y *Psique*— que simboliza la elevación de lo terrenal a lo trascendente; de lo mundano a lo divino. Una unión que, en el mito, fue precedida por las arduas pruebas impuestas por Afrodita de las cuales *Psique* emergió victoriosa. Pues, el *impulso* del amor le dio la fuerza para descender hasta Hades y ascender de allí acompañado de la Belleza divina misma, símbolo privilegiado de que sólo el alma impulsada por la guía por *Eros* puede acceder a lo eterno, lo bueno y verdadero.

5. Eros y *Psique* en la Caverna de Platón

La caverna será el escenario *gnoseológico* donde las figuras míticas de *Eros* y *Psique* trascenderán su dimensión simbólica para converger en la estructuración del proyecto epistemológico planteado por Platón en *República* VI-VII. De acuerdo con lo argumentado previamente, el filósofo ateniense apoyado en gran parte en su herencia intelectual asignó un papel destacado al empleo del *Mythos* en la educación, especialmente al abordar conceptos cuya naturaleza ontológica no se reduce a lo material. En este contexto, adquieren relevancia tanto la noción de "alma" como su relación con las "cosas en sí mismas", así como el impulso hacia la rememoración como vía de acceso al conocimiento verdadero. Es precisamente aquí donde la presencia de *Eros* —entendido como 'deseo'— y *Psique* —como 'alma'— se vuelve central en la propuesta epistemológica del autor de *República*, al vincular el deseo de conocer con la estructura profunda del sujeto cognoscente. Ampliemos esta idea.

En el acápite anterior expusimos las múltiples alusiones y funciones de los conceptos *Eros* y *Psique* en el marco de la obra del filósofo ateniense; todas estas concepciones se hacen relevantes para posibilitar las afirmaciones que haremos a partir del escenario constituido en *República.* Rememoremos algunos de los antecedentes más importantes. Según lo argumentado por el pensador ateniense a lo largo de su obra, es únicamente mediante el alma que el ser humano puede acceder al recuerdo de su estado primordial: aquel en el que su esencia participaba de manera plena en la estructura del alma del Todo —el *Anima Mundi* o alma del mundo—. Esta condición originaria, anterior a la encarnación y al olvido, constituye el fundamento ontológico de la *anámnesis,* entendida como el proceso por el cual el alma reconoce su parentesco con lo eterno y lo inteligible.

En este contexto, se torna evidente la presencia de *Psique*, término que Platón emplea en *República* y que, en nuestra interpretación, alude al alma. Como se ha expuesto en párrafos anteriores, *Psique*, en su forma mitológica, mantiene una afinidad ontológica con las divinidades griegas al ser considerada una encarnación humana de la mismísima Venus. Esta conexión simbólica permite comprender que mediante el *Hieros gamos* —la unión sagrada—*Psique* puede retornar a su estado original en el Olimpo, para de esta forma, restaurar la unidad perdida entre lo humano y lo divino.

Un proceso homólogo se desarrolla en el alma después de ser fraccionada del alma del mundo creada por el *Maestro artesano.* Platón (1988) describe a este *Demiurgo* como el ordenador del cosmos (κόσμος), y, por ende, de la misma naturaleza que el alma, la cual, dentro de su orden, se concibe como una entidad primordial, anterior al cuerpo y dotada de virtud; por ello, se sobrepone a los elementos de naturaleza inferior (el cuerpo en este caso). En el momento en que el alma se une al cuerpo mortal, su capacidad racional se ve perturbada por múltiples influencias externas que desvían su orientación natural hacia el conocimiento[39]. No obstante, a medida que dichas influencias se atenúan, se espera que el alma retome su curso natural, lo que le permite recuperar la sabiduría necesaria para distinguir entre lo igual y lo diferente, "volviéndose así prudente quien logra alcanzar esa comprensión", (*Tímeo,* 44c). En otras palabras, una vez más

[39] Como se expone en *Timeo:*
Hicieron de todo un cuerpo individual y ataron las revoluciones del alma inmortal a un cuerpo sometido a flujos y reflujos. Éstas, atadas a la gran corriente, ni dominaban ni eran dominadas, eran movidas con violencia y con violencia movían**,** de modo que todo el animal se movía y, de manera desordenada e irracional, avanzaba sin dirección porque poseía los mismos movimientos. En efecto, iba hacia adelante y hacia atrás, hacia la derecha y la izquierda y hacia arriba y hacia abajo y erraba en todas direcciones según los seis lugares (Platón, 1992, 43a-44a)

identificamos, en el pensamiento del filósofo ateniense, que únicamente mediante el alma es posible llegar a la *episteme*.

Volvamos brevemente sobre este punto remitiéndonos nuevamente al *Banquete,* uno de los escenarios más importantes para comprender las distintas concepciones de *Eros* en el marco del pensamiento de Platón En este ámbito, destaca sin lugar a duda la intervención de Sócrates, quien transmite las enseñanzas de su maestra Diotima. Como entrevimos, ella propone la célebre escala del amor[40], en la que sitúa —por encima del cuerpo— la contemplación de la belleza del alma como segundo peldaño en el ascenso erótico. A nuestro juicio, este escalón constituye la clave estructural del proceso contemplativo: sin él, se interrumpe la progresión hacia los niveles superiores del conocimiento —aquellos que conducen, por orden necesario, a la contemplación de lo bello en sí, es decir, de las cosas en sí mismas.

Ahora bien, según Platón, existen distintos tipos de almas, cada una con inclinaciones particulares, aunque compartan una misma estructura esencial. Para comprender esta diferenciación, conviene traer a colación lo proferido por Platón en *República* IV (1998, 439a–441c), donde se expone la tripartición fundamental del alma: la parte racional, encargada del discernimiento y la búsqueda de la verdad; la parte apetitiva, sujeta a los deseos y placeres, considerada irracional; y la parte fogosa o irascible, fuente de la energía vital que, guiada por la justicia, otorga al sujeto la fuerza para cumplir sus cometidos. En consecuencia, una vez más evidenciamos la relevancia que se le da a la superioridad ontológica que el alma posee sobre el cuerpo.

[40] el amor a los bellos cuerpos, las bellas almas, las bellas costumbres, las bellas ciencias y, por último, a lo bello en sí. (Platón, 1998, *Banquete*, 210a–212a)

> Te diré lo que pienso sobre este asunto, pero examínalo tú también. No creo que, aun cuando el cuerpo esté en condiciones óptimas, su perfección beneficie al alma; pero en el caso inverso un alma buena, por medio de su excelencia, hará que el cuerpo sea lo mejor posible. ¿Y tú qué opinas? —Lo mismo que tú (Platón, 1988, *República* III, 403d).

Por último, en lo relativo al alma, nos remitimos a *Timeo*, donde Platón presenta su origen en el cosmos organizado por el *Demiurgo*. El diálogo describe cómo el alma del mundo fue tejida "desde el centro hasta los extremos del cielo, envolviéndolo todo en círculo por fuera, y ella misma girando en sí" (Platón, 1992, 36e), lo que indica su carácter universal. Es en este punto, donde se hace la distinción respecto a las almas individuales, se menciona en *Timeo:*

> Una vez que hubo compuesto el conjunto lo dividió en un número de almas igual a los cuerpos celestes y distribuyó una en cada astro. Después de montarlas en una especie de carruaje les mostró la naturaleza del universo y les proclamó las leyes del destino (Platón, 1992, 41d-41e).

A partir de estos pasajes, se puede sostener que el alma humana participó del orden inteligible del cual proceden todas las ideas. Por lo tanto, como cada alma individual se formó a partir del alma del mundo, es posible inferir que el alma es poseedora del conocimiento de las Ideas, ya que compartió con ellas antes de que el alma del mundo se fragmentara. En consecuencia, podemos evidenciar la especial atención que Platón otorga a las cualidades del alma, la cual —como hemos reiterado— se sobrepone al cuerpo. En el marco de sus diálogos, es posible observar cómo el alma posee atributos que trascienden lo corporal, lo que permite afirmar que solo a través de ella se alcanza la contemplación de las cosas en sí mismas, —o, como Platón lo denomina, la *episteme.*

Dicho esto, no dudamos en afirmar que la importancia y función del alma como vía para alcanzar dicha *episteme* propuesta por Platón se vincula directamente con la ascensión de *Psique*

en el *Mythos* recopilado por Apuleyo,. Allí podemos identificar tres aspectos principales para formular esta afirmación. En primer lugar, *Psique,* al ser considerada una representación mortal de Afrodita (Venus), contiene —través de su particular encanto— principios que, por su carácter ontológico, solo han sido otorgados a los dioses. Paralelamente, y como se ha expuesto, en los diálogos del filósofo ateniense se advierte que el alma, aunque encarnada en un cuerpo mortal y sujeta a los influjos de los apetitos y deseos, conserva la capacidad de reconocer en sí misma principios ontológicamente distintos de los que ofrece la percepción sensible: las Ideas.

En segundo lugar, recordemos que, en el relato de Apuleyo, *Psique* únicamente logra trascender del mundo terrenal al unirse en matrimonio con *Eros*. Entretanto, en el pensamiento de Platón, dentro de la caverna, solamente mediante la influencia del *Eros*, el alma puede retomar su orden natural y recordar su naturaleza —las ideas puras en sí mismas—. En tercer lugar, como se expresa en el *Asno de oro, Eros* y *Psique* no perecen en el plano terrenal; ambos, a través del *Hieros gamos* ascienden al Olimpo. Por su parte, Platón en su proyecto epistemológico sostiene que el alma con el paso del tiempo está llamada a despertar y discernir las cosas bellas de lo bello en sí. Empero, como se ha afirmado anteriormente, no es posible sino a través del *Eros*: es este vínculo el que orienta al alma, la concentra en su búsqueda y le permite alcanzar la aclamada *episteme* y una vez culminado su ciclo, regresar junto con el alma del mundo.

Ahora bien, ampliemos el concepto del *Eros* desde el legado del pensador ateniense. Remitámonos al *Fedro*, diálogo en el que Platón presenta a *Eros* como *manía*[41] , lo que permite resaltar su vínculo ontológico con lo trascendente. Aunque la mayor parte del texto se dedica a explorar diversas concepciones del alma, resulta pertinente incluirlo aquí, dado que en uno de sus

[41] Anteriormente expusimos como Sócrates describe la manía como un tipo de demencia que obra mediante nosotros para posibilitar la trascendencia de los apetitos y la razón.

pasajes se articula una imagen profundamente afín a nuestros objetivos: el llamado *Mythos* del carro alado. Sin pretender una exégesis exhaustiva, introduciremos brevemente esta alegoría pues su potencia simbólica y filosófica permite comprender el dinamismo del alma en su tensión entre lo racional y lo pasional, lo celeste y lo terrenal.

Partamos de la premisa según la cual el alma es inmortal y ontológicamente se sobrepone al cuerpo, Platón (245c-d) procede a hacer una comparación directa con lo divino. En ella se afirma que, debido a la mezcla con lo terrenal —es decir, con el cuerpo—, el alma humana desciende a un plano ontológicamente inferior respecto al de los dioses, tal como se presenta en el *Fedro:*

> lleva a una yunta alada y a su auriga Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nos otros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario (Platón, 1988, 246b)

En este escenario, se puede inferir que se hace referencia a las tres partes del alma previamente expuestas en *Fedro.* El filósofo ateniense propone un escenario mítico en el que el alma, a través de su parte racional, guía a dos caballos que empujan en direcciones opuestas: uno noble, conocido como la parte irascible del alma (comúnmente al servicio de la parte racional).

Por otra parte, está el caballo rebelde, opuesto a las dos partes anteriores y correspondiente a la parte apetitiva. En otros términos, si el *Auriga*[42] consigue encauzar la parte irascible y, al

[42]Concepto utilizado por Platón para referirse a la parte racional del alma

mismo tiempo, someter la apetitiva en dirección ascendente hacia lo celeste, podrá acceder a aquello que previamente se ha definido como *episteme*:

> Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo.» A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece (Platón, 1988, *Fedro*, 247b-d).

De ahí que, cuando el alma logra ordenar sus partes y elevar su impulso hacia lo más alto, se aproxima al auténtico conocimiento: el saber verdadero y contemplativo. Pero si el auriga, por el contrario, no logra dominar la parte apetitiva, y tanto ella como la irascible son arrastradas hacia lo terrenal, el alma se desvía del ascenso y se pierde en lo que anteriormente se ha descrito como *la Doxa.* En este segundo caso, el alma queda sujeta al principio de Adrastea[43], según Platón, como consecuencia inevitable de su desorden interno.

No obstante, lo anterior no clausura todas las posibilidades del alma. Incluso en su caída, impulsada por la parte apetitiva, puede surgir una apertura: la *manía erótica*[44], según Platón, permite que el alma contemple la belleza terrenal, que en correspondencia a la escala del amor propuesta en el *Banquete* podría guiarnos a las ideas puras.

---

[43] Este principio está constituido en base a la premisa de que nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana, para el filósofo ateniense al caer en lo terrenal el alma renacerá en diferentes tipos de cuerpos con el fin de que cultive dentro de cada vida los recuerdos de aquellas ideas puras, ya que solo "cada diez mil años el alma recupera nuevamente sus alas, a excepción del alma filosófica, la cual si ha elegido tres veces seguidas la misma vida del saber, en el tercer periodo de mil años vuelve a cobrar sus alas" (Platón, 1988, *Fedro*, 248c-249b)

[44] Tal como lo expresa el filósofo ateniense en el *Fedro*: "se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo (...) cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza, se estremece primero, y le sobre viene algo de los temores de antaño y después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios" (Platón, 1988, 249b-251a)

Es en este punto donde *Eros*, desde la parte apetitiva del alma, "fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita". En consecuencia, mediante la contemplación de su figura, el alma "trasporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello" (Platón, 1988, *Fedro*, 254a), como un eco de las ideas que aún resuenan en lo sensible. Por lo tanto, observamos nuevamente cómo *Eros* posibilita la *episteme,* esta vez desde la figura del amante: no como mero sujeto deseante, sino como aquel que, al contemplar al amado, activa en sí mismo el recuerdo de lo bello.

Dicho lo anterior, situémonos en *Banquete,* una de las obras donde sin lugar a duda se evidencia la vital importancia que presentaba el *Eros* para los griegos. En efecto, todos los interlocutores del diálogo, pese a postular perspectivas diferentes, se sentían con la seguridad y necesidad de proclamar sus apreciaciones acerca del dios alado. Es aquí donde, a través de la voz de Sócrates, emerge la célebre línea ascendente entre los diferentes tipos de amor, revelada por Diotima: el amor a los bellos cuerpos, las bellas almas, las bellas costumbres, las bellas ciencias y, por último, a lo bello en sí. (Platón, 1988, 210a–212a). En este momento se hace evidente cómo, a través de la figura del amado, el amante —movido por *Eros*— inicia un ascenso progresivo que lo conduce desde la atracción sensible hacia la *episteme,* en un movimiento que transforma el deseo en vía de conocimiento.

Esta dinámica nos permite comprender una dimensión esencial del *Eros* en la tradición griega: no es entendido como simple deseo, sino como fuerza orientadora que dirige la atención hacia un fin superior. Si lo vinculamos con la escala ascendente propuesta por Platón, *Eros* se revela como un impulso mediador entre lo sensible y lo inteligible, capaz de movilizar al alma hacia la satisfacción de un deseo, la búsqueda del conocimiento, la realización de una necesidad. Recordemos esta cita de *República* VII*:*

> Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasa ría si naturalmente? les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente volver el cuello y marchar mirando a la luz y, al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes (...) — Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos (Platón, 1988, 515c-516b)

En últimas, y según el filósofo, la liberación del alma exige dolor, resistencia y desorientación inicial: la contemplación que intenta guiar el alma de la realidad sensible a la inteligible no es espontánea, sino forzada, y revela que el conocimiento verdadero implica ruptura, ascenso y transformación interior. Es solo en este punto que podemos inferir que ese *azar,* no expuesto por Platón en *República,* encargado de impulsar al esclavo para escapar de la caverna, abrir los ojos y empezar a conocer escaladamente el alrededor hasta lograr ver el sol —llegar al conocimiento—, está implícitamente relacionado con la presencia de *Eros*: un impulso fundamental; una fuerza ontológicamente afín al alma, que, mediante su vinculación con ésta, moviliza al ser humano hacia el conocimiento verdadero.

Tal como se ha señalado previamente, Platón ubica en su escala del *Eros* a lo bello en sí como el punto culminante de la función erótica. Esta idea de belleza absoluta se corresponde, simbólicamente, con la figura del sol en el Libro VII de *República*: aquel que el prisionero debe aprender a mirar tras su liberación. En este sentido, se torna evidente que el impulso que moviliza al alma fuera de la caverna —desde la ignorancia hacia la contemplación de lo inteligible— es

precisamente *Eros*: una fuerza ascensional que orienta el deseo hacia la verdad, la *episteme* y la plenitud del ser.

Entretanto, al seguir el hilo conductor de la recopilación de Apuleyo sobre el *Mythos* de *Eros* y *Psique*, se advierte con que ambas figuras se entrelazan en un *Hieros gamo*s —que hemos descrito como una unión sagrada que simboliza la convergencia entre dos principios fundamentales. Ahora situémonos en la *República* ¿Qué impulso sería tan fuerte como para sacar al esclavo del engaño de sus sentidos y motivarlo a conocer a partir de la contemplación escalada? Si se sigue lo formulado en el proyecto epistemológico de Platón, no dudaríamos en afirmar que únicamente mediante el impulso erótico podríamos lograr este cometido. En otras palabras: así como en el *Mythos* de *Eros* y *Psique* el *Hieros gamos* representa la convergencia de lo sensible y lo inteligible, en la *Repúblic*a el impulso que arranca al alma del esclavo del engaño de sus sentidos no puede ser otro que aquel que le es ontológicamente afín: el mismo *Eros*, no como dios externo, sino como fuerza interior que moviliza el alma hacia la verdad.

De manera análoga como sucede en el mito de *Eros y Pisque* recopilado por Apuleyo, en el escenario epistemológico de la caverna presentado en *República,* se entrelazan *Eros* y el alma del prisionero. Desde la interpretación aquí planteada, esta vinculación revela que *Eros* —en tanto fuerza impulsora— solo puede flechar el alma del esclavo cuando ésta, en su afinidad ontológica con la diosa *Psique*, conserva latente el recuerdo de las ideas puras en sí mismas.

Con base en lo expuesto, se colige que la unión entre *Eros y Psique* no es meramente alegórica, sino que devela una clave para alcanzar la virtud que conduce a la *episteme, es* decir, al conocimiento verdadero. En este orden, *Eros* no opera como impulso ciego, sino como mediador entre lo sensible y lo inteligible, mientras que *Psique* —como figura del alma deseante y

‘anamnésica’— encarna la posibilidad de ascenso ontológico. Es precisamente en esta relación simbólica, mediada por la estructura del *Mythos*, donde se puede inferir que Platón despliega su propuesta epistemológica: la unión entre *Eros y Psique* constituye la clave para alcanzar la virtud que conduce a la *episteme.*

6. Conclusiones

Previo a presentar las conclusiones pertinentes, conviene aclarar que en este trabajo no se propuso establecer una "interpretación definitiva" de la relación entre *Eros*-*Psique* en el pensamiento griego, y mucho menos desde la perspectiva de Platón. Nuestra intención ha sido ofrecer una clave hermenéutica que brinde nuevas posibilidades de lectura en torno al pensamiento de Platón; para contribuir a las reelaboraciones que se han hecho al respecto y que confluyen en el mito de *Eros* y *Psique*. De ahí que, los planteamientos aquí desarrollados han buscado ampliar la comprensión de las propuestas epistemológicas presentes en *República* a través de las figuras de *Eros* y *Psique*. Este aporte no busca clausurar el sentido, sino generar un espacio de reflexión filosófica en torno a la vinculación de deseo y alma en la obra de Platón.

En este orden de ideas, se puede sostener que el filósofo ateniense confiere al alma una naturaleza ontológica singular, la cual, más allá de su sujeción al cuerpo y su temprana desorientación debido a los apetitos sensibles, se erige como el principio fundamental que posibilita la *episteme* —la contemplación de las realidades en sí mismas. De aquí se infiere que tal carácter del alma guarda correspondencia con la figura histórica de *Psique* presentada en el *Mythos* recogido por Apuleyo, donde se le atribuyen rasgos que, pese a estar encarnados desde una condición mortal, revelan una impronta de lo divino. Por ende, tanto en la propuesta del filósofo ateniense como en el mito de *Eros* y *Psique* recopilado por Apuleyo, se reconoce la existencia de una connotación ontológicamente particular del alma-*Psique*, en cuanto principio de trascendencia que vincula lo perceptible con lo inteligible.

Mas, para lograr tal paso hacia la *episteme,* el alma requiere de un impulso, el cual, como se ha visto, no es otro que *Eros*. Este se funge como un principio motor que trasciende el alma, en

tanto fuerza que le es ontológicamente connatural y que, al vincularse con ella, posibilita orientar su esencia hacia el acceso a las cosas en sí mismas —el conocimiento verdadero. Como bien se demostró en este escrito, Platón sitúa en lo bello en sí el punto culminante de la escala erótica, presentándolo como el objeto último de la contemplación escalada. Esta belleza absoluta encuentra su correspondencia simbólica en la figura del sol expuesta en el Libro VII de *República*, dentro del marco del escenario mitológico de la caverna, donde el prisionero liberado debe aprender a observar. De este modo, se advierte que el tránsito del alma desde la oscuridad hacia la luz de lo inteligible tiene como condición de posibilidad el impulso erótico: fuerza ascensional que conduce el deseo hacia la verdad, la *episteme* —la consumación del ser.

Ahora bien, con el propósito de enfatizar el argumento que se ha sustentado, es necesario resaltar que el cuerpo, por su naturaleza mortal, impone límites a las facultades propias del alma. En consecuencia, solo un principio de la misma esencia —como lo es *Eros*— puede, mediante su naturaleza vinculante, impulsar a *Psique* hacia su realización. En este sentido, Marie Louise Von Franz (2017) señala con agudeza: “Psique y Eros no mueren, sino que se retiran al Olimpo. No se realizan en la realidad humana. Ello implica que, este encuentro significa sólo un primer intento fallido de formar una unión de los dos mundos” (p. 67). Esta afirmación refuerza la idea de que la unión entre *Eros y Psique* no se consuma plenamente en el plano terrenal, sino que apunta a una aspiración trascendente: el anhelo de integrar lo sensible y lo inteligible, lo humano y lo divino, en una síntesis que, aunque fallida en su primera manifestación, revela la posibilidad latente de una *episteme* encarnada en los diálogos de Platón.

De lo anterior no puede afirmarse de manera absoluta que *Eros* conduzca al alma en todas las circunstancias hacia la *episteme*. Como bien se mencionó anteriormente, Platón reconoce en diálogos como *República* y *Fedro* la existencia de diversos tipos de almas, y junto a ellas, distintas

clases de apetitos que se manifiestan a través del impulso erótico. En este marco, *Eros* no opera de forma unívoca, sino que orienta la atención del alma hacia direcciones múltiples, entre las cuales una de las más elevadas es la aclamada *episteme*. De ahí que el impulso erótico no deba asociarse en todos los casos con la guía hacia el conocimiento, ya que *Eros* actúa conforme a la disposición del alma. Puede elevarla hacia lo inteligible o arrastrarla hacia lo sensible. Dicho esto, podemos sostener con firmeza que, dentro del proyecto epistemológico de Platón, *Eros* se manifiesta como un impulso vital que orienta al alma hacia un fin trascendente, el cual, en sus estadios más elevados, halla su consumación en la *episteme*.

Desde otra perspectiva, esta investigación ha permitido observar cómo el mito, desde Platón hasta la modernidad, ha prevalecido en formas que mantienen una notable analogía con la religión y, en ciertos aspectos, con la filosofía. Ya que, a pesar de las diferencias metodológicas existentes entre el lenguaje lógico y el simbólico, se puede identificar que en ambas prácticas se busca un horizonte común: comprender lo absoluto.

Por último, al realizar el rastreo historiográfico necesario para constituir la presente propuesta, germinó una problemática filosófica, que, pese a no corresponder a los objetivos afines a la presente investigación, valdría la pena mencionarla para encaminar futuras reflexiones desde el marco del pensamiento de Platón. Con esto nos referimos al sufrimiento encarnado en el impulso erótico del conocer. Tanto en la recopilación mítica de Apuleyo —donde la unión entre *Eros* y *Psique* estuvo precedida por las rigurosas pruebas impuestas por Afrodita, de las cuales *Psique* salió triunfante— como en la Caverna —culmen del proyecto epistemológico de Platón en el cual se describe como el prisionero debe afrontar un proceso progresivo y doloroso para lograr la contemplación de las cosas en sí mismas, la aclamada *episteme—,* el sufrimiento se presenta como una especie de condición entre el proceso de vinculación de lo finito con lo eterno.

En este marco, resulta pertinente traer a colación la excepcional figura que Marie-Louise Von Franz (2017) retoma de *Eros* como «el gran torturador del alma humana» (p.71). Según la interpretación de la renombrada psicoanalista, es a través de su antorcha que *Eros* purifica y eleva al alma, configurándose como una figura privilegiada del ascenso hacia la trascendencia. Surge entonces una interrogante filosófica asimismo pertinente: ¿existe una relación estructural entre la prueba purificadora que antecede a la unión amorosa *Psique-Eros* y aquella que acompaña el tránsito hacia la *episteme*? En ambos casos, el sufrimiento no aparece como obstáculo, sino como condición transformadora que media entre lo sensible y lo inteligible. Queda abierta la pregunta que retrotrae al paradójico *Eros,* el ser alado que juega con los destinos y une lo más bajo con lo más alto; lo terrestre y lo celeste; lo humano y lo divino. Aquel que, con la *flecha* de su impulso, hala al alma hacia la trascendencia y al conocimiento verdadero.

Referencias bibliográficas

Apuleyo. (1983). *El asno de oro* (L. Rubio Fernández, Trad. e Introd.). Madrid: Editorial Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos). (Obra original publicada en el siglo II)

Bernabé, A. (2008). *Fragmentos presocráticos: De Tales a Demócrito* (3.ª ed.). Alianza Editorial.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad* (Luis Gil, Trad.). Editorial Labor.

Ferrari, F. (2013). El "mito" del demiurgo y la interpretación del *Timeo*. *Cuadernos de Filosofía*, (60), 5-16. http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/view/942/922

Gadamer, H. G. (1997). *Mito y razón* (A. Aguirre, trad.). Paidós.

Jung, C. G., Henderson, J., Von Franz, M. L., Jaffé, A., & Jacobi, J. (1995). *El hombre y sus símbolos* (Luis Escolar Bareño, trad., Primera ed. en español). Paidós. (Obra original publicada en 1964).

Jung, C.G. (1979). *Arquetipos de Inconsciente colectivo.* (M. Murmis, Trad.; 2ª ed.). Editorial Paidos. (Obra original publicada en 1954).

Platón. (1988). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro* (C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, Trad.). Editorial Gredos. (Trabajo original publicado en la Antigüedad).

Platón. (1988). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Editorial Gredos. (Obra original publicada en ca. 380 a.C.).

Platón. (1992). *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias* (M. Ángeles Durán & F. Lisi, Trads.). Editorial Gredos.

Plato. (n.d.). *Republic, Book 4, 439*. Perseus Digital Library. Tufts University. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D4%3Apage%3D439

Plato. (n.d.). *Republic, Book 6, 486*. Perseus Digital Library. Tufts University. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D6%3Apage%3D486

Plato. (n.d.). *Republic, Book 9, 577.* (P. Shorey, Trans.). Perseus Digital Library. TuftsUniversity. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D9%3Apage%3D577

Von Franz, M.-L. (2017). *The golden ass of Apuleius: The liberation of the feminine in man* (Revised ed., A. D. Stott, trad.). Shambhala. (Original work published 1992)